

## La “questione omerica benedettina”: la RM e la RB

26 OTTOBRE 1998

DOM VALERIO CATTANA, OSB

Quest'anno cominciamo con la Regola perché chi si interessa della storia del monachesimo europeo per cercare di cogliere le radici dell'Europa, che è tutta trapuntata da monasteri, deve essere cosciente che ciò che è importante è rendersi conto non soltanto delle strutture murarie dei monasteri, talvolta ancora molto belle, ma anche di cosa vibrava dentro quelle mura pur belle e interessanti: occorre conoscere la Regola. Diversamente, si sogna, si fanno dei sogni romantici... E noi vogliamo anche riuscire un po' a sognare, come dice il nostro Arcivescovo: “Lasciateci sognare alla fine di questo millennio”... Senza dubbio, ci vuole sempre uno spazio per il sogno, però solo come avvio, perché dopo bisogna tenere i piedi per terra, come li sanno tenere tutte le regole. Perché conoscere la Regola? Per conoscere il cuore del monastero.

Il titolo dell'incontro di questa sera è: “La ‘questione omerica’ benedettina”: tratteremo cioè di un problema complesso circa le fonti della Regola benedettina. Verso gli anni '40 di questo secolo è stata avanzata un'ipotesi che ha fatto fatica ad essere recepita come vera, proprio perché sembrava far vacillare tutta una tradizione che faceva risalire a san Benedetto, e a lui solo, una Regola monastica per l'Europa. Questa ipotesi faceva tremare il mondo benedettino, perché sosteneva che san Benedetto aveva copiato gran parte della sua Regola. Dove finiva la grandezza di questo “gigante” dello spirito a cui si è sempre fatto riferimento? Nel linguaggio di alcuni studiosi, questo problema ha assunto i contorni di una “questione omerica” in riferimento alla famosa polemica su chi sia l'autore dell'Iliade e dell'Odissea. Quella della regola benedettina è una questione simile.

Ci troviamo dunque a dover fare i conti con una Regola che ormai è certo essere stata scritta prima della Regola di san Benedetto, della quale non conosciamo l'autore (viene definita “Regola del Maestro”: il Maestro è il protagonista); è certamente stata scritta qualche decennio prima della Regola di Benedetto e Benedetto ha certamente avuto sotto gli occhi un esemplare della *Regula Magistri* (= Regola del Maestro). Ma san Benedetto, che pure accenna nell'ultimo capitolo della sua Regola ad alcune fonti (Cassiano, Basilio), del Maestro non dice nulla. Come spiegare allora la relazione tra le due?

Facciamo un po' di storia delle ipotesi avanzate in risposta.

Fino al 1938 la Regola del Maestro (=RM) era sempre stata considerata un rifacimento più o meno pesante e prolisso della Regola di san Benedetto (=RB); la sua lunghezza è di 95 capitoli, tre volte tanto quella della RB e supera la stessa lunga estensione della Regola di san Basilio.

Salvatore Pricoco, noto studioso di patrologia e recente editore presso la Fondazione Valla – Mondadori de: *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, edizione critica con una bellissima introduzione, riassume la storia del testo della RM in questi termini:

*“Pubblicata a stampa per la prima volta nel 1661 [quindi era presente questa edizione della RM, non è che fosse una scoperta di tempi recenti, ma sempre come un rifacimento o come una prima stesura di Benedetto stesso, come vedremo, che poi dopo sarebbe stata limata e ridotta all'essenziale in età matura] rimase pressoché ignorata per la comune convinzione che essa fosse solo una tardiva e prolissa amplificazione della RB. Alla fine del secolo scorso e all'inizio di questo richiamarono all'attenzione degli studiosi le indagini sulla RB con i nuovi strumenti della filologia che hanno reintrodotta in maniera critica l'eventuale rapporto tra la RB e la RM. (...) Tuttavia per molto tempo ancora (la questione inizia intorno al 1938-39) le macroscopiche analogie tra le due regole non hanno inquietato i loro lettori, ma alla fine degli anni '30 alcuni studiosi, il benedettino di Solesmes Agostino Génestout anticipato da M. Alamo e dal Cavallera, si chiesero se non bisognasse rovesciare il rapporto tradizionalmente accettato e considerare la RM non una imitazione, ma la fonte primaria della RB. Ne derivò, specialmente dopo la fine del secondo conflitto mondiale, un'accesa controversia che assunse prontamente le dimensioni se non di una*

*nuova questione omerica, come pure è stato detto, certo di un grosso nodo della moderna medievistica.*

*Riconoscere il testo benedettino tributario sino al calco letterale di una Regola precedente, significava non solo porre in dubbio che la RB fosse documento esclusivo del genio di Benedetto, ma anche interrogarsi sul ruolo stesso di Benedetto, e sul reale significato storico della sua figura. Chiedersi fino a che punto fosse lecito continuare a vedere in lui il grande, unico padre del monachesimo europeo [è soltanto dopo questi studi che si è fatta chiarezza su tutta una precedente letteratura monastica: normalmente si pensava che il monachesimo europeo avesse avuto origine da san Benedetto, mentre san Benedetto è alla conclusione di una tradizione che nasce in Oriente e poi si impianta in Occidente, fa tesoro di questa esperienza fortissima e la riduce entro termini così discreti ed equilibrati da divenire poi la Regola preferita, più accessibile, ma sta alla fine di un'esperienza, non all'inizio]; significava inclinare consolidate certezze storiografiche, correre persino il rischio che svanisse nel nulla la stessa figura storica del grande fondatore di Montecassino" (ed. cit., Verona 1995, pp. XXXIX-XL)*

Forse sono problemi che non hanno toccato da vicino le comunità, le quali, in fondo, vivevano della RB e non erano direttamente coinvolte in questi problemi; ma a livello di studiosi certamente è avvenuto qualcosa che in quel momento ha fatto tremare chi prendeva coscienza dei rischi intorno alla figura di san Benedetto. Questo problema sarà poi ampiamente e felicemente superato: san Benedetto è rimasto sul piedistallo in tutta la sua grandezza, però la questione ha costituito davvero un nodo, un passaggio di grande interesse, che ci ha consentito anche di arricchire le nostre conoscenze. Lo scrutare tutta l'esperienza monastica che precede san Benedetto in Oriente e in Occidente non gli ha tolto validità, ma ha mostrato in san Benedetto colui che ha saputo offrire all'Europa tutta una precedente tradizione in termini così discreti ed equilibrati da essere accettati e praticati da una massa sterminata di persone.

Non è possibile in questa sede dare conto delle svariatissime ipotesi nate attorno al grande interrogativo; basti pensare che già intorno alla metà degli anni '70 venivano registrati più di seicento contributi sul rapporto RM – RB: una letteratura veramente sterminata. Da allora fin verso i nostri giorni sono andate gradualmente affievolendosi le polemiche, giungendo a definire meglio non solo il rapporto tra le due regole in causa, ma anche quello di entrambe con le altre regole antiche (anche la RM era debitrice di tutta la precedente esperienza monastica); praticamente veniva riconsiderata tutta la storia del monachesimo occidentale. Un'occasione che se da una parte ha messo in angoscia il mondo monastico benedettino, dall'altra ha però portato dei frutti enormi di conoscenza nel campo delle regole monastiche e anche nella valutazione stessa di san Benedetto.

Oggi si riconosce quasi universalmente l'antiorità del Maestro rispetto a Benedetto; non solo, è stata verificata e provata l'unità stilistica dell'opera del Maestro, le caratteristiche linguistiche di questa Regola, la completezza e la concretezza normativa, l'utilizzazione delle fonti, la peculiarità della liturgia, la sistematica organizzazione delle norme che governano i monasteri: un insieme di caratteristiche che attestano un testo elaborato organicamente e con originalità e non un centone arruffato. La Regola di san Benedetto rivela nei confronti del Maestro una voluta tendenza a una maggior brevità e snellezza, a strutturare il tutto in maniera più ordinata e omogenea, a ridurre e semplificare, ad eliminare particolari e dettagli privilegiando la formulazione teorica. Se per esempio leggiamo il punto della RM dove si parla del rito seguito per svegliare l'abate, concludiamo: san Benedetto mai sarebbe sceso a questi particolari! Ecco il testo (RM Cap.32):

*Tutti e due i fratelli incaricati del risveglio dell'abate si alzeranno, si accosteranno rispettosamente al letto dell'abate e dopo aver detto una preghiera reciteranno sottovoce questo versetto: "Signore, apri le mie labbra, e la mia bocca annunzierà la tua lode". Quando avranno concluso a voce bassa questo versetto, tireranno i piedi dell'abate per svegliarlo. Quando si sarà svegliato diranno insieme: "Rendiamo grazie a Dio". A queste parole, l'abate si alzi.*

La RM, d'altro canto, pur essendo tre volte la RB, non è un centone arruffato, ma ha una sua linea di organicità, nonostante ci siano degli aspetti che - se presi e considerati in maniera isolata - fanno pensare effettivamente ad un centone, a qualcosa di arruffato: ma la Regola va presa nel suo insieme, che è piuttosto organico. E complessivamente, nonostante qualche particolare buffo come quello appena citato, la RM rimane una Regola estremamente seria pur nella sua ampiezza e pesantezza.

La RM era destinata probabilmente a restare anonima; viene oggi datata ai primi decenni del VI secolo, ma non prima del 500 circa poiché non sono anteriori a questa data taluni scritti dei quali si colgono in essa tracce indubitabili, né dopo il 530 (quella di san Benedetto è stata datata subito dopo, tra il 480 e il 547, quindi la Regola di san Benedetto è molto vicina ma posteriore alla RM). Il luogo dove è stata scritta, dopo tutta una serie di ipotesi che vanno dalla Gallia alla Spagna alla Calabria, parrebbe collocarsi nell'Italia centrale, più o meno nei pressi dell'area di Montecassino, e questo spiegherebbe anche il perché san Benedetto, che ha scritto a Montecassino la sua Regola nella sua forma definitiva, abbia potuto avere sottomano questa Regola, che egli non cita, ma che era conosciuta da tutti.

Il Prof. Pricoco conclude pertanto che RM e RB sono in dipendenza la seconda dalla prima. Benedetto *“fu redattore di una Regola in un ambiente vicino alla curia romana intorno alla metà del VI secolo; in essa egli riprese e talvolta riprodusse letteralmente una Regola, quella del Maestro, composta nel medesimo ambiente, e non più di alcuni decenni prima”* (ed. cit., p. XLII).

Per completezza potremmo registrare anche l'ipotesi che, pur ritenendo anteriore la RM vedrebbe le due regole opera di uno stesso autore: costui avrebbe scritto in età giovanile la prima, e dopo una lunga esperienza la seconda, in età matura.

Vi sono poi altre ipotesi simili che seguono in certo modo lo schema della questione omerica.

Il testo della RM è di ignoto autore, certamente il risultato di diverse tradizioni fuse insieme – anche il Maestro ha attinto a tutta una precedente tradizione orientale e occidentale (per esempio, alla letteratura monastica dell'isola di Lérins, o del Giura) . Pur con il suo carattere composito, assume un volto chiaro e contiene un programma di vita spirituale, non è uno zibaldone come potrebbe sembrare. Non mi sentirei però di condividere l'opinione di Umberto Neri, il quale scrive che “non è nemmeno, come molti dicono, prolissa”: è un po' difficile sostenere che 95 capitoli sono pochi!

E' comunque una Regola che, se non mostra il volto dell'autore, ci rivela tuttavia un'idea estremamente chiara della vita cristiana e monastica.

L'opera è divisa in due parti: la prima, di dieci capitoli, è intitolata *“Actus militiae cordis”*, ossia come deve comportarsi colui che si è arruolato al servizio del Signore. Sono i capitoli che riguardano la spiritualità del monaco, che è fondamentalmente una spiritualità battesimale, infatti nel Prologo è inserito un discorso, appunto, battesimale. La seconda parte, dal titolo *“Regula sanctorum Patrum”* detta anche *“Ordo monasterii”* riguarda il modo in cui praticamente si ordina la vita della comunità. Una volta individuati i principi spirituali a partire dal battesimo, tutto va poi calato nel concreto della vita, e qui si vede come tutto è ben organizzato nella RM.

Il rapporto tra le due parti è intrinseco ed esse si richiamano continuamente. C'è una scelta fondamentale di servizio a Dio, ma questa scelta va concretata in una serie di suggerimenti e di prescrizioni concrete, che ci ricordino sempre gli impegni essenziali della nostra vita, perché al di là delle nostre buone intenzioni “il diavolo non abbia ad ingannarci” (tipica espressione della RM). Il Regolamento del monastero non è altro che il modo in cui si può attuare in concreto l'impegno preso di voler essere tutti del Signore e l'indice dell'opera totale mostra chiaramente questo rapporto: i primi dieci capitoli fanno parte dell'*Actus militiae cordis* e spiegano: quali sono le quattro specie dei monaci; quale dev'essere l'abate; qual è la santa arte che l'abate deve insegnare ai suoi discepoli; quali sono gli strumenti spirituali; qual è l'officina dell'arte divina; come dev'essere l'ubbidienza dei discepoli, etc. Sono delle regole. Si tratta di principi supremi di vita spirituale.

Dopo invece si prosegue con tutto ciò che si riferisce al regolamento, all'ordinamento del monastero: i decani del monastero; la cucina; la quantità del nutrimento; come si deve fare al risveglio; la salmodia; le veglie. [Nella terza lezione vedremo che cosa nella RB è in continuità con questa Regola e cosa è invece originale].

L'importanza della RM è grandissima perché è stata assunta di peso dalla RB che per buona parte ne riprende il testo; Benedetto nella sua Regola opera una sintesi che rinnova e rende originale lo spirito dello scritto, ma in ogni caso la RM ne è il testo ispiratore base.

Vediamo alcuni contenuti della RM. Cos'è la vita monastica? Dice chiaramente l'inizio del Prologo che è “un cammino di conversione”. Il linguaggio della RM, in cui la vita religiosa è chiamata continuamente conversione (*conversio*) è l'elemento più diffuso all'interno della Regola stessa. La vita monastica è intesa come il battesimo, grazia che richiede una risposta, visibile nella conversione del proprio cammino per ritornare al Padre: battesimo e conseguente conversione.

Anche se è richiesto un forte impegno, siamo qui a dei livelli semplicissimi su cui poggia la RM, e di conseguenza la RB, e la stessa vita del monaco. Questo fatto è talmente radicato nella visione spirituale del monaco che alcuni monaci, nei secoli successivi della storia monastica, sono stati chiamati *“fratelli conversi”*: questo termine, il cui uso concerneva chi non accedeva al sacerdozio, e sembrava quasi essere un “mezzo monaco”, in realtà indicava un monaco autentico: fratello “converso” è colui che ha deciso di convertirsi, che si è messo sulla strada della conversione perché ha capito il valore del battesimo. La Regola del Maestro è tutta disseminata di richiami alla conversione.

Ci sarebbero altre determinazioni molto interessanti da richiamare, ma basta per il nostro scopo aver dato l’idea della concezione della vita monastica come vita di conversione la cui realizzazione –aggiungiamo– impegna a vivere il Padre nostro. Il cammino di conversione è strutturato, nella RM, attorno al Padre nostro, che viene presentato nelle sue varie parti, che sono come lo schema secondo il quale la conversione si realizza.

Quali sono gli strumenti che il monastero offre perché il monaco incarni la sua professione, viva il suo ideale? Anzitutto la Regola.

La Regola è un dono straordinario, perché viene data da Dio solo ai monaci. E’ Dio infatti che detta la Regola, che parla attraverso questo scritto, che avverte mediante questo scritto, che parla per bocca dell’autore, cosicché il rituale della benedizione dell’abate non esita a chiamare la Regola: “La legge di Dio”. Questa presentazione della Regola a modo di scritto ispirato si ritrova ancora nella formula: *“rispose il Signore mediante il Maestro”*, frase che si ritrova continuamente nella RM.

Per esemplificare ulteriormente: secondo la RM il testo della Regola è ispirato come un libro della Bibbia. A questo san Benedetto non arriva, anche se crede molto nella precedente tradizione di regole e ne fa una sua in cui sintetizza tutte le esperienze precedenti. Benedetto non valorizza la Regola al punto da ritenerla l’ultimo libro della Bibbia, un libro ispirato come lo è la Bibbia. Il Maestro da una parte valorizza questi testi come cammino spirituale privilegiato, sicuro per la conversione, ma dall’altra assume dei toni che sono eccessivi rispetto alla Bibbia stessa.

Notiamo qui uno degli elementi che ci spiegano perché a un certo punto la RB è stata la Regola che si è diffusa in tutta Europa: ha superato nella diffusione ogni altra regola non solo perché è stata imposta al tempo di Carlo Magno, ma proprio per un suo valore intrinseco.

Un altro strumento è l’abate, un aiuto di cui dispongono soltanto i monaci. Regola e abate sono realtà che si implicano l’una con l’altra e la vita del cenobio è militare sotto la Regola e l’abate. Anche san Benedetto scriverà: “sotto una Regola e un abate”, ma il Maestro lo dice in un senso diverso. Per il Maestro l’abate è il custode, non è l’autore, della Regola ( per il Maestro l’autore è Dio stesso) ed egli essenzialmente deve curare che sia attuata. Il parallelo però va anche oltre: come è divina la Regola, un libro ispirato, così è di istituzione divina l’abbaziale e l’ordinamento gerarchico del monastero. L’abate non è eletto divinamente, ma è di istituzione divina come l’episcopato, benché il singolo vescovo non sia scelto necessariamente per ispirazione diretta dello Spirito Santo; il parallelo abbaziale/episcopato è presente nella RM esattamente con questa portata.

Presentiamo ora alcune idee contenute nella RM.

L’ecclesiologia. La chiesa come tale non è pensabile senza i monasteri, dice il Maestro. Ed aggiunge: ci sono due tipi di “case divine”, cioè due tipi di “case di Dio”: le chiese, nel senso di: diocesi, e in parallelo i monasteri. Nella chiesa - monastero l’abate comanda insegnando, ma siccome insegna in nome di Dio, il suo insegnamento è legge. La RM ( e questo sarà ripreso dalla RB) dice che l’abate deve essere, conforme al significato originario dell’appellativo, “padre”; ma la RM (solo la RM) aggiunge che deve essere anche madre. Questo è abbastanza bello, perché l’immagine esprime la fermezza, la dolcezza, l’irrimovibilità e la condiscendenza.

Nella chiesa, secondo il Nuovo Testamento, ci sono i profeti e gli apostoli, e i dottori. Per la RM il termine: “dottori” designa sia i vescovi che gli abati, che hanno il ministero dell’insegnamento e della guida autorevole, con il presupposto che non c’è vero comando che non sia l’insegnamento della volontà di Dio. Questo insegnamento dell’abate è presentato come una specie di carisma profetico, poiché è Dio che parla per mezzo di lui, ha quindi l’efficacia che noi attribuiremmo di per sé soltanto alla parola di Dio; ogni insegnamento è un “lievito divino” che fa crescere e fermentare

l'anima. Questa è una concezione nuovissima: l'abate in nome di Dio, parla parole di Dio, ispirate da lui, e che indicano il sentiero della verità al discepolo; come il profeta, l'abate non può dire nulla al di fuori del comando del Signore, e parlando in questo modo, fa fermentare l'anima dei discepoli, immette in loro il lievito divino della Parola.

Tra le virtù del monaco spicca l'ubbidienza, che naturalmente, date le premesse, dev'essere assoluta (invece san Basilio, per esempio, non parla mai così: anche per lui l'ubbidienza dev'essere fino alla morte, ma è ubbidienza alla Scrittura, o all'abate o alla comunità in quanto si facciano portatori di un precetto ispirato alla Bibbia). Se il testo della Regola è ispirato, se l'abate non deve dire nulla che non sia contenuto nella Regola, è chiaro che un discepolo non avrà nessun altro compito se non quello di ubbidire in tutto e per tutto a quello che la Regola dice. Su questo tema in particolare troviamo uno dei punti in cui emerge più chiaramente la differenza rispetto alla RB, che non ha ripreso questa impostazione sacra dell'autorità.

L'ottica sacrale dell'autorità è supportata anche dall'affermazione che noi siamo tutti degli "ignoranti": è una delle tesi fondamentali della RM il fatto che il monaco è un "ignorante". Il Maestro non avrebbe potuto dire quello che ha detto, per esempio, riguardo all'ubbidienza, se non nella presunzione dell'ignoranza fondamentale del discepolo, che entra in monastero perché ci sia qualcuno in grado di guidarlo, ed è per questo che deve sottostare alla scuola della Regola che indica la retta via. Quindi, se l'ubbidienza è di questo calibro, la lezione fondamentale da apprendere alla scuola del monastero è quella del rinnegamento. Si deve imparare soprattutto a non desiderare nulla perché le azioni di ciascuno devono essere determinate dall'abate, che sa per ispirazione divina. E' il principio tradizionale affermato con molta forza. Peculiare della RM, almeno per la forza con cui è detto, è l'assimilazione dell'ubbidiente al martire. In un contesto in cui tutto è sacralizzato (abate, Regola, discepolo, etc.) il sacrificio della propria volontà assume valore di martirio. Coloro che sono chiamati vanno in monastero per non fare la propria volontà ma quella di Dio. Ne consegue che il cenobio è una scuola dove gli "ignoranti" vengono istruiti da una Regola che ha la forza della Scrittura e da un abate che è di istituzione divina.

Un'altra caratteristica della RM è la sua concezione d'insieme sulla vita cenobitica. Il cenobio, oltre che scuola, è anche visto poi come milizia, non nel senso di combattimento, ma nel senso di assolvimento di un servizio e un compito totale. "Militare" non vuole dire "combattere", ma piuttosto indica l'essere arruolato in ordine all'adempimento di un certo compito, di un servizio. "Scuola" e "milizia" sono convergenti per la realtà del "servizio"; "scuola del servizio" e "milizia del servizio" sono due formule che corrispondono perfettamente l'una con l'altra e designano il monastero come "scuola del servizio", cioè luogo in cui si impara a servire. Il monaco è essenzialmente un servo (ovviamente in senso classico). Il cenobio quindi è anche una "officina", non è più solo una scuola in cui si impara a leggere e a scrivere, ma un luogo in cui si impara un'arte. Quando nel monastero l'arte si è imparata, avviene come di qualsiasi mestiere: quello che all'inizio era molto faticoso diventa poi facile e lo si fa con grande slancio e prontezza, quasi spontaneamente. E' la speranza della vita vera, tutta protesa verso il paradiso, che è descritto nella RM in termini estremamente vivaci come luogo di delizie.

Ci sono dei testi che danno l'idea di quale fosse la propensione escatologica di questi monaci. Per esempio:

*"Abitare per sempre in una terra sette volte più splendente dell'argento, in cui la volta celeste brillerà non dello splendore del sole o della luna di quaggiù né dello splendore delle stelle, ma dell'eterna maestà di Dio stesso. Nello splendore di questa terra ci attendono fiumi in cui miele e latte, vino e olio scorrono perpetuamente. Sulle loro rive, frutti vari di alberi diversi nascono dodici volte all'anno, non per essere stati coltivati dall'uomo, ma in virtù dell'abbondanza divina. Nessuna fame più spingerà a nutrirsi, nessun bisogno inciterà a mangiarne, ma quando gli occhi dei santi saranno saziati della loro vista, ciascuno inoltre sentirà nella propria bocca il gusto che per lui è delizioso".*

Questa è dunque la struttura della RM.

Per quanto riguarda il regolamento minuto, notiamo innanzitutto che è l'equivalente di una rubrica liturgica, perché elenca i gesti del servizio divino da prestarsi nel monastero con tutta la propria vita raccogliendoli come delle rubriche: tutto è liturgia. C'è tutta una serie di disposizioni pratiche, per esempio, relative alla funzione del cellerario: il cellerario del monastero non è altro

che un distributore di doni divini ed è lui che praticamente impedisce a chiunque di preoccuparsi del domani. Anche il servizio in cucina viene visto come una grande liturgia. *“I fratelli che entrano in turno settimanale sono condotti davanti all’abate dai loro decani, che diranno al superiore: «Signor abate, vogliate chiamare tutta la comunità e far pregare per questi fratelli che entrano nella loro settimana di cucina, affinché grazie alle vostre preghiere ottengano di non temere gli inganni del diavolo e di compiere tutto senza difetto per la comunità di Dio» . A queste parole, i due fratelli si prostreranno davanti all’abate per le preghiere, la comunità deve fare altrettanto e così anche l’abate. E quando si saranno alzati diranno il versetto seguente: «Tienici al riparo, Signore, come la pupilla dell’occhio, proteggici all’ombra delle tue ali». Quando tutti avranno pregato per loro, i due fratelli si alzeranno, baceranno le ginocchia dell’abate e daranno la pace ai loro decani e a tutta la Comunità”* (RM Cap. 19).

Poi c’è il rito del pane, che è molto bello; e il rito del suggello delle labbra e del dissuggello, che è graziosissimo. E’ il rito del chiudere e dell’aprire le labbra: perché al mattino diciamo: “Signore, apri le mie labbra” ? Perché alla sera ce le siamo fatte chiudere! *“L’abate dirà dunque a tutti: «Su, fratelli, muovetevi, in modo che tutto sia finito e non vi sia più occasione che ci obbliga a parlare. L’ora è venuta infatti di raccomandarci al Signore e, una volta compiuti tutti gli uffici del giorno alle porte della notte, di chiudere tutti insieme la nostra bocca per il riposo del silenzio e i nostri occhi per il sonno». Si terminerà dunque tutto questo mentre c’è ancora il permesso di parlare, poi si celebra la liturgia di compieta e alla fine si dirà questo versetto: «Poni, Signore, una custodia alla mia bocca e un catenaccio alle mie labbra» . Allora si entrerà nel silenzio e ciascuno si coricherà nel proprio letto. Così grande sarà il silenzio al quale ci si costringerà, che fino ai notturni si avrà l’impressione che non ci sia nemmeno un fratello. Se dobbiamo tacere dopo compieta è per essere in diritto di dire al Signore cominciando i notturni: «Signore, apri le mie labbra, e la mia bocca proclami la tua lode» , labbra che egli aveva chiuso con il suo catenaccio a compieta. Vedi dunque che se si apre, è perché prima si era chiusa.”* (RM Cap. 30)

C’è dunque tutta una serie di considerazioni veramente gustose...

Poi c’è un altro particolare che – per fortuna! e anche questo ci fa capire in cosa consiste la differenza tra san Benedetto e il Maestro - non è stato adottato da san Benedetto: ossia l’abate per san Benedetto, a differenza del Maestro, non deve designare il suo successore. La RM invece contempla quest’uso in modo che tutti siano stimolati a dare il meglio di sé nella speranza di poter essere i successori dell’abate morente; nella speranza di poter diventare a loro volta maestri , tutti faranno a gara nell’essere fedeli e nell’essere ubbidienti pensando: “Se sarò trovato più bravo, tutta la comunità designerà me come successore!”.

In conclusione, la RM dà l’impressione di un testo costruito a tavolino e che non sia mai stato attuato, anche perché troppo minuto. Alcuni elementi sono chiaramente da rifiutarsi, altri da trattarsi con una certa discrezione: per es. l’eccessiva sacralizzazione della Regola e dell’abbaziato, come pure una certa ritualizzazione e un deresponsabilizzazione personale per la presunta ignoranza dei monaci. Con il confronto tra le due regole si impara ad apprezzare ancor più la Regola di san Benedetto, che dovendo tanto a questo testo precedente, lo rinnova in modo radicale mediante l’intelligenza delle scelte, dei tagli, delle aggiunte.

Resta invece molto interessante la concezione sacramentale del monachesimo e soprattutto l’originale interpretazione della vita monastica come conversione, presente anche nella tradizione orientale, secondo cui tutta la vita del monaco è una “metànoia”, una conversione continua. Essa è presentata soltanto nella RM con tanta insistenza e coerenza di linguaggio, venendo così collegata con l’atto fondamentale della conversione che è il battesimo.

# AGOSTINO, LE REGOLE DEI PADRI E CASSIANO

9 NOVEMBRE 1998

DOM VALERIO CATTANA, OSB

L'obiettivo di fondo delle mie conversazioni è quello di far capire che la RB non sta alle origini del monachesimo occidentale, ma alla fine, poiché prima della RB (unica Regola adottata dai monaci in occidente dai tempi di Carlo Magno) sta tutta una serie di esperienze monastiche che certamente essa acquisisce, tempera, modera con la sua discrezione, adatta al temperamento dell'uomo medievale; ne fa un capolavoro, ma un capolavoro conclusivo di una grande esperienza monastica precedente (più di trenta Regole sono arrivate fino a noi, ma non sono state tutte vissute nei monasteri).

Nel nostro cammino di ricerca sulle fonti della RB stiamo andando a ritroso, ossia dall'ultima tappa (quella dei rapporti tra RB e RM), stiamo risalendo alle fonti di entrambi. Questa sera ci fermeremo rapidamente su Agostino, le Regole dei Padri e Cassiano, soprattutto su quest'ultimo perché, mentre Benedetto non fa alcun riferimento esplicito alla RM, nell'ultimo capitolo della Regola, il 73°, scrive esplicitamente: *“quale libro dei santi Padri cattolici non ci insegna con forza ad andare per una via diritta al nostro Creatore, e pure le Collazioni dei Padri, le Istituzioni, le loro Vite, come la Regola del nostro santo Padre Basilio, che altro sono se non gli strumenti di virtù per monaci che vivono santamente e in obbedienza?”*. In pratica abbiamo, da una parte, una serie di Regole latine, brevi ma piene di sostanza, a cavallo tra il V e il VI secolo fino alla RM (sono cioè Regole che precedono il Maestro stesso); dall'altra, ci stanno i contenuti fortemente spirituali delle opere dell'abate Giovanni Cassiano, ossia le *Istituzioni* e le *Conferenze*. Grosso modo queste Regole si distribuiscono come su tre fasce del territorio europeo: al nord c'è la Provenza con l'Isola di Lérins, Marsiglia e il Giura: in Provenza approderà Cassiano; al sud abbiamo l'Africa, con sant'Agostino; e Benedetto – che si trova nel mezzo, per così dire - nell'Italia centro-meridionale acquisisce, o direttamente o attraverso la RM, le esperienze monastiche degli altri luoghi geografici.

In primo luogo, dunque, troviamo la Regola di sant'Agostino: ossia l'*Ordo Monasterii* (per il monastero di Tagaste), scritto che in realtà è di Alipio, e il *Praeceptum* di Agostino, scritto da Agostino per il suo monastero di Ippona, datati rispettivamente 395 e 397. Per Agostino, sono possibili tanti modi di vivere la vita monastica ed egli stesso ne ha realizzati diversi nelle varie fasi della sua esistenza – teniamo presente che siamo in un periodo in cui la vita monastica è in stretto rapporto con la vita della Chiesa, coi vescovi, i quali hanno bisogno dei monasteri come serbatoi di spiritualità, tanto che ancora in Oriente i vescovi vengono scelti tra i monaci.

Anzitutto Agostino mette in luce il modello della chiesa primitiva di Gerusalemme (è questo il modello di comunità di cui parlano gli Atti degli Apostoli e a cui si rifà anche Benedetto: è lo sfondo a cui si rapporta ogni esperienza monastica), che egli, ben prima di Cassiano, ritiene una comunità monastica nel senso pieno della parola. I primi monaci sono stati i membri della prima comunità apostolica di Gerusalemme, là è nato il monachesimo: è un monachesimo esemplare, che Agostino cita sempre. Il monachesimo fu dunque dall'inizio caratterizzato dai seguenti elementi: presenza di tutti nel tempio, perseveranza nell'ascolto della Parola di Dio, non possedere nulla di proprio ma avere tutto in comune, essere un cuor solo e un'anima sola. Sono questi i concetti che si ritrovano nella fase finale delle esperienze monastiche che è stata sintetizzata da Benedetto.

Agostino inoltre ammira le diverse forme di vita monastica, aggiungendo a quella eremitica e a quella cenobitica quella cittadina. Teniamo presente qual è la dimensione che soprattutto da Agostino attingerà poi san Benedetto, e cioè la dimensione sociale, orizzontale. Le altre Regole tendono piuttosto a strutturare i rapporti in maniera verticale (il monaco in esse è visto in rapporto con Dio); invece, attraverso la ricezione dell'insegnamento di Agostino, la Regola di san Benedetto sottolinea maggiormente il rapporto orizzontale, il rapporto con i fratelli, la dimensione sociale.

Sotto la dizione “Regole dei Padri”, de Vogüé inserisce alcuni testi provenienti all'inizio del V secolo dalle isole di Lérins e dal Giura - in particolare citiamo la Seconda Regola dei Padri,

composta da un diacono di nome Vigilio; e la Regola dei Quattro Padri (ma ne vedremo anche altre). Questi sono testi ai quali, se non direttamente, dal punto di vista ideale ha attinto la Regola del Maestro, e anche san Benedetto – o tramite il Maestro o direttamente. Tutte queste Regole non hanno lasciato però impronte letterarie sul Maestro e su Benedetto.

Sono Regole che appartengono tutte alla stessa famiglia. Le materie trattate sono le stesse: autorità, obbedienza, povertà e cura delle cose, preghiera e pasti comuni, orario del lavoro e della lectio, cellerario, turno settimanale di servizio, ospiti e postulanti, ecc. Tutto questo è presente nella legislazione africana e gallica.

Leggiamo un brano dalla Seconda Regola dei Padri :

*Quando arriva un forestiero, gli si offra soltanto un'accoglienza piena di umiltà e il saluto di pace. Per il resto, non ci si preoccupi di chiedere da dove è venuto, perché è venuto o quando si rimetterà in cammino, e non ci si unisca a lui nelle chiacchiere. Bisogna anche osservare che in presenza di un anziano o di uno che viene prima nell'ordine della salmodia, colui che viene dopo non abbia facoltà di parlare o di prendere qualche iniziativa, potrà farlo solo chi, come è stato detto, viene prima nell'ordine, sia nella preghiera che nel lavoro che nel dare una risposta. Se uno è troppo semplice, non sa parlare e ha ceduto il posto, allora soltanto chi viene dopo può parlare. Comunque tutto sia fatto nella carità senza rivalità e iniziative presuntuose.*

*Sarà mantenuto l'ordinamento delle preghiere e dei salmi come è stabilito da tempo e l'orario dello studio e del lavoro.*

Dalla Regola di Macario:

*A colui che dopo essere stato ripreso molte volte non si corregge, si comandi di stare all'ultimo posto nell'ordine comunitario. Chi non si correggerà neanche in questo modo sia trattato come un estraneo, come ha detto il Signore: "Sia per te come un pagano e un pubblicano".*

*Alla mensa poi, in particolare, nessuno parli, ad eccezione di chi presiede o di chi sarà interrogato.*

*Se hai subito un torto, taci, non saper arrecare offesa, sapere sopportare l'offesa fatta, non lasciarsi sedurre da vani consigli, ma rinsaldati sempre di più in Cristo.*

Dalla Regola Orientale:

*Sia cura del portiere di accogliere dentro le mura tutti quelli che arrivano, dando loro una risposta conveniente, con umiltà e rispetto, e subito andando ad annunciare all'abate o agli anziani chi viene e cosa vuole. Nessun forestiero riceva offesa, e non abbia bisogno o gli sia permesso di parlare con i fratelli, senza che l'abate lo sappia, e che siano presenti gli anziani.*

*Se qualcuno si presenterà alla porta del monastero volendo rinunciare al secolo e aggregarsi alla schiera dei fratelli, non abbia la libertà di entrare, ma venga prima annunciato al padre del monastero. Egli resterà pochi giorni davanti alla porta, e gli si insegneranno l'orazione domenicale e quanti salmi sarà capace di apprendere (...).*

*I settimanari siano sempre pronti a preparare i cibi, a disporre le lampade, a fare le pulizie e tutto quello che riguarda il servizio e il funzionamento del monastero.*

Si tratta di esperienze alle quali certamente san Benedetto - direttamente o indirettamente - ha attinto, anche se non citate letteralmente. Fermiamoci ora un poco su Cassiano.

Tra la Regola dei Padri e la Seconda Regola dei Padri, nella stessa regione mediterranea, ossia la Provenza, si colloca la redazione delle *Istituzioni* e delle *Conferenze* di Cassiano – sono le due opere che anche Benedetto cita. Il discorso di Cassiano è un discorso specifico sul monachesimo, sulla vita contemplativa; la Regola del Maestro ne prende passi molto ampi, che poi passano nella Regola di san Benedetto. Dunque tra la RB e le Regole dei Padri (dei Due Padri, dei Quattro Padri, ecc.) c'è una affinità di contenuti, di esperienza, non di citazione; invece queste due opere – ossia le *Istituzioni* e le *Conferenze* di Cassiano - vengono citate direttamente dal Maestro e di conseguenza da san Benedetto.

E' interessante conoscere la vita di Cassiano. Nacque nel 365, probabilmente in Dobrugia, una zona del Mar Nero tra la Romania e la Bulgaria. Da questa area scende - verso i 17-18 anni, con un amico che lo seguirà sempre, un certo Germano - a Betlemme, in Palestina, terra monastica prebenedettina. Lì soggiorna per un certo periodo, poi sente parlare dell'esperienza monastica dei Padri che vivono nella Tebaide, nell'Alto Egitto, dove ancora vive Antonio e così, dalla Palestina, passa nel Nord Egitto. E qui va a bussare alle porte dei vari anacoreti: a volte trova anche dei tipi un po' irsuti e duri che non ne vogliono sapere di questa persona che potrebbe aver l'aria di un giornalista dei nostri tempi, ma lui resiste alla loro porta per alcune giornate, finché gli anacoreti si rendono conto che è veramente un assetato di esperienza monastica. Allora lo accolgono ed egli si fa raccontare la loro vita, la loro esperienza; questi anacoreti, che sentono in Cassiano questa grande passione per la vita monastica, si lasciano andare a confidenze che lui raccoglie e rielabora in quelle due opere a cui abbiamo accennato: le *Istituzioni* e le *Conferenze*.

Dalla Tebaide, dopo alcuni anni, Cassiano va a Costantinopoli, che allora, nel 390, godeva di un fascino e di una supremazia assoluta, e lì conosce san Giovanni Crisostomo e altri Padri greci, che avevano grande conoscenza delle vie dello Spirito; li accosta e ne trae un motivo di crescita nella sua vocazione monastica.

Poi si sposta nel 405 a Roma, e vi rimane dieci anni; vi conosce Leone Magno e altri grandi Padri del tempo, finché nel 415 viene ordinato prete e va a Marsiglia, dove si conclude il suo itinerario: lì fonda due monasteri, uno maschile e uno femminile.

Cassiano scrive qui a Marsiglia le sue due opere fondamentali, le *Institutiones (Le Istituzioni)* e le *Conlationes (le Conferenze)*, che mettono a fuoco, sotto due diversi aspetti, la stessa realtà monastica. Sono frutto della sua esperienza unica. L'opera che noi indichiamo con il titolo: *Institutiones* nei manoscritti propriamente è priva di titolo; prende il nome da due frasi sintetiche stralciate dal testo, quasi a dire: "Io non insegno niente di mio, ma neanche voi avete il diritto di inventarvi niente di vostro; per l'esperienza monastica è un decisivo punto di partenza quello che vi offro, per es. la lotta contro i vizi capitali". L'opera è divisa in due parti: i primi quattro libri, che parlano delle strutture del cenobio (per es. l'abito, il refettorio, come si organizza il refettorio, l'orario, l'ufficio divino, ecc.) e gli altri otto, che trattano degli otto rimedi contro i vizi capitali e le principali virtù necessarie alla perfezione di un monaco. Sono complessivamente dodici libri.

La seconda opera, invece, le *Conlationes*, è un resoconto di ventiquattro conversazioni tenute in Egitto, con lui e con Germano (l'amico che lo segue sempre), da diciotto anziani incontrati nel deserto, circa i temi più alti della vita religiosa (preghiera, Scrittura, rinuncia, ecc.).

Si deve fare qui un'osservazione generale: risulta molto evidente da ciò che abbiamo visto in Cassiano, come il rapporto tra Chiesa e monachesimo fosse strettissimo nell'epoca d'oro della Patristica e resterà poi mai smentito nei secoli del Medio Evo. Non soltanto non si sentiva alcuna opposizione tra questi termini: monaco e vescovo, monachesimo e ministero, ma anzi, la Chiesa si imbeveva della spiritualità cosiddetta monastica e il monachesimo era inserito profondamente nelle strutture vitali della Chiesa, tanto da costituire una delle principali preoccupazioni pastorali dei vescovi e l'arma più efficace per la conversione e il rinnovamento delle proprie popolazioni (ecco perché poi nel Medioevo ci sono numerosissimi monaci che vengono inviati in Germania, in Inghilterra per la conversione di quei popoli: c'era questa associazione stretta tra vescovo e monaco). La spiritualità è unica, la realtà è unica, ciò che vive il popolo di Dio fuori e dentro i monasteri è una sola cosa. Il massimo Dottore secondo gli Orientali: Basilio, il Crisostomo, che non è meno di lui, e il massimo Dottore dei Latini: Agostino, sono essi stessi personalmente monaci.

Che cos'è la vita monastica secondo Cassiano? Si può definire un itinerario di perfezione, organizzato secondo alcuni passaggi. Il primo è la lotta alle passioni; il primo periodo è un periodo di duro combattimento contro le passioni (ecco perché c'è un'esposizione contro gli otto vizi capitali). Si potrebbe dire che la lotta alle passioni è un fatto che caratterizza tutta la vita cristiana, ma qual è il proprio del monaco? La radicalità della lotta e l'ambizione di giungere ad un dominio perfetto sulle passioni. Altra particolarità: i soccorsi particolari su cui solo il monaco può contare, che sono le istituzioni cenobitiche, cioè la vita nel cenobio con i suoi strumenti: l'ubbidienza, il lavoro, la preghiera ordinata, la discrezione degli spiriti, l'apertura totale dei pensieri a un padre spirituale; sono strumenti che aiutano a realizzare quella radicalità che è il proprio del monaco. Sempre al primo gradino, vi è poi la professione e il rinnegamento di sé. La professione monastica

è intesa come spoliatura completa, atto di abbandono totale del proprio passato, taglio nettissimo voluto con tutto se stessi e cioè l'immettersi in una situazione estremamente spoglia.

Il monaco è uno che combatte, che combatte stando inchiodato su una croce. L'analisi della situazione di partenza di un monaco è quindi l'analisi della situazione di un crocifisso. Dice Cassiano: "La rinuncia dunque non è altro che il marchio della croce e della morte a se stessi". Questa è la condizione fondamentale, il punto di partenza. Secondo Cassiano, questa crocifissione deve far diventare la persona "sorda, cieca, muta e stolta" (stolto per Cristo). Il monaco vive così in ubbidienza totale e umiltà estrema, che sola può sconfiggere l'orgoglio, il quale, secondo la formula di Cassiano, divora ogni virtù.

Umiltà e obbedienza sono poi il fondamento di tutte le virtù positive che coroneranno questo itinerario di perfezione che è la vita monastica. Prima però ci vuole la crocifissione, che appunto si realizza nell'obbedienza totale e nell'umiltà estrema. Ecco il *proprium* della vita monastica. La grandezza di san Benedetto è che, pur condividendo, appassionandosi a tutto questo, ha saputo mantenere un tono "a misura umana", a misura della debolezza umana, senza rinunciare a questo ideale incandescente.

Il secondo livello consiste nella purificazione del cuore e nella pace. Questo combattimento deve produrre nel monaco un risultato che è al di là dell'ambizione del cristiano comune. E' una purificazione tale del cuore che questo è stabilmente nella pace. La vita monastica comincia con le rinunce, come abbiamo spiegato sopra, ma per realizzare la pace, e Cassiano aggiunge: "La pace deve essere consapevolmente cercata, finché non hai la pace non pensare ad altro che a conseguirla attraverso questo mezzo: o costruisci su quella pace, o costruisci sulla sabbia".

Questo stato di purità del cuore è la base fondamentale di un nuovo modo di vivere, che si chiama *theoria*, ossia contemplazione: si passa così al terzo livello.

Chi è il monaco, secondo Cassiano? E' Giacobbe che lotta contro Dio, che lotta per diventare Israele, e questi - secondo l'etimologia derivata da Origene - non è altro che l'uomo che vede Dio.

Cassiano porta poi il discorso ancora più avanti mostrando come la vita teoretica (ossia la contemplazione) comporti un contatto nuovo con la preghiera e con la Scrittura. Solo dopo aver conseguito questa pace la preghiera può diventare continua, il che è una caratteristica della vita monastica. Senza tranquillità, però, l'orazione non si conserva continua e non si realizza il fine stesso della vita monastica più elementare: pregare incessantemente. Cassiano ora sta parlando di una preghiera nuova e gli mancano le parole per spiegare di che natura dev'essere questa preghiera. Usa l'espressione "preghiera di fuoco". In fondo, si tratta dell'estasi, in cui uno esce da sé e non sa nemmeno più che prega. Tale vita comporta anche un rapporto del tutto nuovo con la Scrittura. Cassiano si trova d'accordo con Agostino, Pacomio, Basilio sulla necessità dell'apprendimento della Scrittura a memoria; la Scrittura, continuamente ripetuta come strumento di perfezione, è anche sempre più compresa. Si arriva poi a un grado addirittura ancora più elevato, in cui non soltanto si è riversati nella Scrittura, ma si è identificati con la Scrittura stessa, in modo tale che essa è come generata da noi. Tutto questo cosa produce? Produce lo stesso effetto della preghiera; dalla Scrittura così rivissuta in noi e generata dal nostro spirito, consegue quell'unione perfetta con Dio che attinge alla Sua santità. E' questa una via dell'estasi, ed è così realizzato il fine della vita monastica che è la contemplazione delle arcane e intime profondità di Dio.

Il fine della vita monastica - è bene ricordarlo - è la scienza dei misteri ineffabili e incomprensibili, la comprensione della Parola di Dio, quindi la comunicazione da parte di Dio dei suoi segreti più cari e più dolci attraverso la sua Parola. Ecco perché gli scrittori come san Bernardo "scrivono Bibbia", citano continuamente la Bibbia.

Ecco quale abilità ha avuto san Benedetto: ha allargato la possibilità della vita monastica a un numero sterminato di monaci senza scoraggiarli di fronte a queste prospettive splendide, riuscendo ad avviare per questo cammino tutti coloro che sono stati chiamati al monachesimo, affinché i più deboli non si scoraggiassero e i più forti avessero di che alimentare il loro desiderio e la loro passione di santità.

Poi Cassiano parla ancora dell'eremo come massima perfezione del monachesimo; solo dopo essersi esercitato nel cenobio il monaco può passare nell'eremo ove l'anima raggiunge il suo

scopo e uno diventa veramente e totalmente e radicalmente monaco. Anche san Benedetto vi accenna nella sua Regola. Il cenobio quindi cos'è? E' un noviziato; il cenobio è necessario per una ragione: purificare le proprie passioni.

Così Cassiano con le *Conferenze* e le *Istituzioni* sta alla base di tutta la parte spirituale delle nostre Regole: quella del Maestro e quella di san Benedetto. Non sappiamo se Benedetto abbia attinto direttamente dagli scritti di Cassiano, forse ha attinto a quelle grandi parti dei testi di Cassiano che sono entrati nella gigantesca Regola del Maestro. Ma non è indispensabile appurarlo. Importante è invece sapere che Cassiano con i suoi viaggi ha riassunto tutta l'esperienza monastica di tutta l'Europa. Benedetto ha attinto a questa tradizione con una discrezione che, senza nulla togliere alla sostanza, ha reso possibile a innumerevoli schiere di monaci medievali e non solo, una ricerca di Dio e di senso che non ha mai perso di freschezza e di attualità.

## DAL "MAESTRO" A BENEDETTO: CONTINUITA' E CAMBIAMENTI

23 novembre 1998

P. Valerio Cattana, OSB

Mettiamo a fuoco il tema, perché le cose che stiamo dicendo sono, in fondo, poche; cerchiamo di documentarlo, ma, secondo me, è importante uscire da queste tre piccole lezioni con un concetto di fondo chiaro, ossia, che la Regola di San Benedetto, pur essendo l'unica regola che si diffonde dopo Carlo Magno in tutta l'Europa e soppianta in certo modo tutte le altre Regole monastiche, tuttavia sta alla fine di una tradizione di esperienza monastica e non all'origine.

Questo è molto importante anche se, a uno sguardo superficiale, può creare qualche problema. Questa grande Regola di San Benedetto che in un certo modo ha intrecciato tutta la storia d'Europa, che cosa è? Quale originalità porta in sé, che valore ha? E tuttavia, questa è la situazione. Prima della Regola di San Benedetto c'è tutta una tradizione di monachesimo occidentale; non parliamo del monachesimo orientale, di Sant'Antonio, di San Pacomio, eccetera. Anche perché, in grosso modo, il monachesimo nasce con il cristianesimo. Questo è un'altro aspetto molto importante: il monaco è il cristiano; l'abbiamo visto in qualche altra circostanza.

Siamo partiti con un titolo suggestivo, la questione omerica applicata un po' a un problema di dipendenza della Regola di San Benedetto dalla Regola cosiddetta "del Maestro", da una considerazione alquanto traumatica, ossia che pochi decenni prima della Regola di San Benedetto, esisteva una Regola cosiddetta "del Maestro", una regola anonima, di cui non si conosce l'autore, alla quale San Benedetto ha attinto a piene mani.

In un secondo tempo, abbiamo preso in considerazione questa Regola del Maestro, per vedere se a sua volta era erede di una tradizione precedente, e abbiamo visto che il Maestro non fa altro che accogliere tutta una precedente tradizione monastica. Soprattutto Cassiano entra nella Regola del Maestro, ma anche tutta una serie di Regole che provengono dalla Francia, da Provenza, dall'isola di Lérins, e anche da una parte della Borgogna, dalla Jura. L'autore attinge anche all'Africa, alle Regole che fanno capo in qualche modo a Sant'Agostino. Quindi questa distribuzione molto ampia, all'intero d'Europa e anche fuori d'Europa indica una tradizione monastica che confluisce nella Regola del Maestro. Abbiamo accennato alle varie Regole, soffermandoci di più su Cassiano, perché, essendo stato in qualche modo un monaco girovago, avendo attraversato la Palestina, l'Egitto, Costantinopoli, Roma, per approdare poi a Marsiglia, Cassiano ha raccolto un po' tutta la tradizione orientale e occidentale e l'ha fusa in queste due sue opere, le "Collazioni" e le "Istituzioni".

Adesso vorrei ritornare, dopo aver visto questa tradizione precedente a San Benedetto, alla quale egli attinge, o direttamente, o indirettamente attraverso la Regola

del Maestro, all'inizio del nostro discorso, al confronto tra San Benedetto, la sua Regola e la Regola del Maestro: così il cerchio si chiude; siamo partiti dal problema scottante del rapporto tra la Regola di San Benedetto, e le Regole immediatamente precedenti, e la Regola del Maestro e abbiamo visto quello che ci stava dietro, e siamo ritornati ancora al punto di partenza.

Stasera richiudiamo il cerchio e ci domandiamo qualcosa che è oggetto di una letteratura immensa, di uno studio vasto. Ci domandiamo che cosa è in continuità nella Regola di San Benedetto rispetto a quella del Maestro, e che cosa le differisce, quali sono i cambiamenti? E' vero che San Benedetto ha attinto a piene mani alla Regola del Maestro, ma la Regola di San Benedetto è di un terzo della lunghezza di quella del Maestro, e quindi è stato operato qualche taglio, qualche revisione, qualche aggiunta; di che tipo? Quindi facciamo un piccolo flash su quello che rimane, su quello che continua della Regola del Maestro nella Regola di San Benedetto e su quello che cambia nella percezione di Benedetto.

Qui viene fuori anche un recupero del valore della Regola di San Benedetto, nonostante che abbia attinto alla Regola del Maestro, e il timore che Benedetto cadesse così dal trono al quale abbiamo sempre fatto riferimento. Ci abbiamo già accenato in qualche modo, ma ora riprendiamo l'argomento in maniera più esplicita.

La Regola del Maestro è composta di 95 capitoli; è una regola vastissima, e, in certi tratti, pesante. I primi dieci capitoli riguardano la parte dottrinale, spirituale, e dall'undicesimo al novantacinquesimo capitolo la parte più pratica. Come si comporta San Benedetto nei confronti di queste due sezioni della Regola del Maestro? Diciamo che la parte dottrinale, spirituale, che il Maestro raccoglie da tutta l'esperienza monastica precedente, dalla Francia all'Africa, entra grosso modo così com'è nella Regola di San Benedetto. Sì, certamente con dei tagli, delle sottolineature, ma, sostanzialmente, è la grande tradizione dei monaci che non poteva non essere accolta così com'è nella sua sostanza da parte di Benedetto.

Dal capitolo undici a novantacinque questa strutturazione pratica della vita monastica assume in Benedetto dei forti ridimensionamenti, dei forti tagli, delle forti esclusioni, e anche delle significative aggiunte, come vedremo.

Per rimanere per qualche istante sulla prima parte, quella dottrinale, spirituale, alla quale San Benedetto attinge maggiormente dal Maestro, possiamo sottolineare, per esempio, la diversa impostazione escatologica che San Benedetto dà alla vita del monaco, rispetto al Maestro. Mi pare che abbiamo letto una parte della Regola del Maestro, laddove si descrive il Paradiso, dove il monaco fedele alla sua vocazione, entrando, si sarebbe trovato in mezzo a una serie di cose interessanti, la

descrizione delle quali si avvicina in un certo modo al Paradiso quale Maometto descrive nel suo Corano. San Benedetto è molto più moderato: accenna solo ai cieli nuovi e alla terra nuova verso i quali il monaco sta andando certamente, ma egli rimane qui molto equilibrato e rifugge da quella descrizione curiosa di situazioni nuove, alquanto infantile, e noi cominciamo a intuire già da questo dove sta la grandezza di San Benedetto.

Questo serve come un piccolo accenno alla parte da cui ha attinto maggiormente, tuttavia con delle differenziazioni, delle sfumature notevoli. Così ancora, per esempio, la Regola del Maestro, sempre nella parte dottrinale, fa una classificazione dei discepoli più obbedienti, meno obbedienti, più osservanti del silenzio, meno osservanti del silenzio; c'è una catalogazione relativa alle disposizioni spirituali dei monaci, in proporzione alla loro crescita spirituale. San Benedetto esorta tutti a una crescita, a correre verso la perfezione e all'incontro con il Signore. Anche se, si può dire, Benedetto nella sua Regola ha degli accenni che riflettono fortemente la mentalità del Maestro. Per esempio, che l'Abate ami maggiormente coloro che sono più osservanti della Regola; sì, c'è un riflesso, però molto sfumato, non classificato, come fa il Maestro. Anche questo è un aspetto indubbiamente significativo per la comprensione del taglio che Benedetto dà alla sua Regola.

Le modifiche, invece, avvengono nella legislazione, nella parte pratica. Potremmo accennare subito, per rendercene conto, al posto che Benedetto dà alla preghiera liturgica. Subito dopo i primi capitoli, dal Prologo, all'obbedienza, all'umiltà, alle opere buone, in cui esprime i valori di fondo nella vita del monaco, egli dedica una serie di capitoli alla strutturazione dell'Ufficio divino. Il Maestro invece descrive la struttura della vita del monaco con iniziando con il lavoro, la sua partecipazione agli atti comuni, come il refettorio, il dormitorio e il sonno dei monaci. Poi, come durante il sonno dei monaci ci sarà l'Ufficio della veglia, a quel punto dove la notte del monaco si apre in preghiera, egli parla della preghiera. Questo sta per indicare ovviamente una differenza di fondo da parte della Regola di San Benedetto, ed è una sottolineatura del valore primario dell'opus Dei, rispetto ad ogni altra considerazione della vita del monaco. Certamente, la giornata del monaco è molto varia, molto ricca, ma che cosa conta? Conta, soprattutto, l'opus Dei; conta, in assoluto, la preghiera; e San Benedetto la struttura, subito dopo le virtù basi del monaco. Con queste virtù, il monaco accede al suo mestiere di fondo, che è la preghiera. Certo, sono considerazioni ricche, richiedono attenzione alle due Regole, ma con impegno adeguato è possibile a tutti fare emergere questi tagli, queste modifiche, queste diverse collocazioni, chiarendo, poi, la Regola di San Benedetto, che è così equilibrata, così saggia, così discreta, da poter essere assunta facilmente dal monaco dell'Europa del Medioevo, che non è più il monaco dell'Alto Egitto, o della Palestina. È un monaco che cerca Dio, certamente, ma in condizioni diverse; e la Regola di San Benedetto si è rivelata, anche per circostanze favorevoli di

altro tipo, ma soprattutto per il suo contenuto e per la sua strutturazione la più indicata, ed è stata assunta in maniera generale.

Questo, per fare un esempio pratico della parte pratica. Possiamo naturalmente continuare con altre sottolineature: per esempio, abbiamo già visto che nella Regola del Maestro il nuovo Abate viene designato dall'Abate presente morente, con delle caratteristiche nella Regola del Maestro anche un po' equivoche. Praticamente viene designato dall'Abate morente perché nel frattempo tutti gli aspiranti ad essere eletto Abate si comportino bene! Sono delle motivazioni che fanno scadere un po' il valore globale della Regola del Maestro, che contiene dei grandi valori monastici, ma non ha a volte l'equilibrio e la saggezza che contraddistinguono, poi, la Regola di San Benedetto, secondo la quale l'Abate viene eletto dai monaci, che elegeranno normalmente colui che riterranno degno di esercitare questa paternità e di fare le veci di Cristo in monastero. Nel caso in cui fossero coalizzati nel male, naturalmente sono invitati i cristiani vicini, il vescovo, eccetera, ad intervenire, perché non prevalga la cattiva volontà di alcuni. Ma normalmente è la comunità che elegge il suo Abate. Quindi, vedete quale diversità c'è, anche relativamente all'asse portante del monastero, che è l'Abate. Così anche per la nomina del priore: San Benedetto ha qualche problema, però, non teme di affrontare il rischio della presenza in monastero di un priore, mentre la Regola del Maestro esclude questa presenza. Non vuole correre rischi; quindi c'è una grande rotazione nella mente del Maestro, che dovrebbe tutelare da contrasti Abate-priore che potrebbero sorgere all'interno della vita del monastero. San Benedetto affronta questo rischio; l'avverte, ma tuttavia ritiene di potere avvalersi di questa figura per la vita del monastero.

Abbiamo già accenato alla collocazione dell'Ufficio divino, quindi all'aspetto liturgico della Regola di San Benedetto. Ci sono altre innovazioni su questo versante della liturgia. Per esempio, abbiamo già visto la collocazione immediata, ma non là dove ricorre cronologicamente e la necessità di strutturare una preghiera. C'è una distribuzione dei salmi, che invece nel Maestro non c'è. Nel Maestro si cominciava con il primo salmo e si recitavano tutti e 150. San Benedetto, invece, ritiene in certi momenti di preghiera di far operare delle scelte di salmi più adeguati a un certo tempo della giornata. Per cui per l'ufficio delle viglie si dicono sempre i dodici salmi di tradizione egiziana e i salmi più lunghi. Sono tutte sfumature, ma messe insieme danno alla Regola di Benedetto quel suo carattere per cui ha avuto così grande fortuna durante tutto il Medioevo fino ai nostri giorni.

I salmi lunghi Benedetto suddivide, perché si rende conto che non è possibile tenere forte la concentrazione durante un salmo lungo, nonostante la buona volontà del monaco; è opportuno suddividerli. Qui arriviamo a quella discrezione che San Gregorio Magno riteneva fosse la caratteristica fondamentale della Regola di San

Benedetto. Si tratta di sfumature, ma nel loro complesso danno un'organizzazione generale di timbro fortemente diverso dalle fonti alle quali Benedetto ha attinto.

Sempre sul versante pratico dell'organizzazione pratica, il lavoro dei campi è contemplato da parte di San Benedetto a costo di sacrificare il digiuno. Il Maestro, invece, è fortemente ancorato ai digiuni, per cui trascura il lavoro dei campi perché sarebbe un'occasione per venir meno al digiuno. C'è una diversa scelta di fondo nella Regola di San Benedetto. Qui, si capisce che il monaco lavori nei campi, che guadagni da vivere col sudore della sua fronte, anche se deve attenuare i digiuni, perché quando si va a raccogliere, a mietere nei campi sotto il solleone non è possibile andarci senza un nutrimento adeguato. Per esempio, nella tradizione monastica il vino è escluso dalla mensa dei monaci. Benedetto è consapevole di questo, tuttavia dice che siccome ai monaci del nostro tempo non si riesce a fare accettare questa convinzione, almeno non si bevva fino alla sazietà. D'altra parte chi aveva uno spazio di lavoro manuale, aveva anche bisogno di sostenersi, aggiungendo magari un buon bicchiere di vino. Di volta in volta la Regola di San Benedetto in confronto con quella del Maestro si dimostra molto più saggia, più equilibrata.

Per l'amissione dei sacerdoti in comunità, San Benedetto prevede che sacerdoti che chiedono di diventare monaci siano accolti, siano dato poi un posto d'onore per quanto attiene all'esercizio del loro sacerdozio, ma per il resto, anche proprio perché sono sacerdoti, saranno tenuti ad osservare di più la Regola. Comunque, accetta l'amissione dei sacerdoti; non solo, ma se occorra per il servizio della comunità, l'Abate scelga dai suoi monaci uno che venga ordinato sacerdote. Invece la Regola del Maestro esclude la presenza dei sacerdoti all'interno della comunità. Anche questo è un aspetto nuovo, un taglio nuovo che Benedetto dà.

Ancora, la scuola del monastero dove c'è un maestro, che è l'Abate, per la Regola del Maestro ha una dimensione prevalentemente verticale. C'è Dio, che certamente attraverso Gesù Cristo e il suo Spirito, è presente all'interno del monastero nelle vesti dell'Abate, che fa le veci del Signore. E' l'Abate che è il maestro all'interno di questa scuola del servizio divino, e proprio per questa funzione mediatrice conduce i monaci nella la ricerca di Dio. Manca nel Maestro la sottolineatura della dimensione orizzontale. Cioè che questo rapporto con il Signore mediato dall'Abate che nel monastero fa le veci di Cristo ha il suo riflesso orizzontale, una dimensione sociale, che San Benedetto certamente attinge ad Agostino; quando si parla della dimensione orizzontale, sociale in queste Regole, si fa sempre riferimento alla Regola di Agostino, che ha sottolineato molto questa dimensione. San Benedetto introduce, sottolinea, rimarca maggiormente questa dimensione sociale, partendo dagli ultimi capitoli della Regola, dove non ha attinto al Maestro, ma probabilmente questi sono i capitoli della sua maturità, come maestro, come Abate nella sua comunità monastica. Ecco, quindi l'equilibrio del rapporto verticale con il Signore e il suo riflesso orizzontale che si proietta nella vita

della comunità. Per cui San Benedetto sottolineerà, per esempio, il rispetto per l'anziano; quando arriva un anziano, il giovane seduto deve alzarsi e lasciargli il posto. I fratelli fra di loro devono usare il rispetto, devono amarsi fra di loro; sono sottolineature che non sono presenti in maniera così evidente nella Regola del Maestro, ma che Benedetto fa sue e che probabilmente, come pensano diversi commentatori, rappresentano il momento della sua maturità come Abate. Questa trasformazione della scuola in comunione, dice un grande commentatore, Adalberto de Vogué, non si realizza soltanto sotto l'influenza visibile di Agostino, ma riproduce la prima icona della vita monastica, come abbiamo accennato altre volte, che è quella presente negli Atti degli apostoli, capitoli 2 e 4. Questa comunità che sorge attorno a Cristo risorto e agli apostoli rimane sempre il modello ideale di riferimento della comunità; lì, in questa dimensione orizzontale, sociale, di rapporti fraterni, di amore fraterno, è a noi tutti molto evidente. C'è quindi questo dato biblico, che viene assunto fortemente nella Regola di Agostino e che confluisce in maniera sorprendentemente forte nella Regola di San Benedetto, a differenza dalla Regola del Maestro.

Ci sarebbero tanti altri elementi da sottolineare, sia nella prima parte, rispetto ai primi capitoli della Regola del Maestro, la parte spirituale, ma soprattutto nella parte pratica. Potremmo trovare moltissimi altri esempi di tagli, sfumature, aggiunte operati da Benedetto nella sua Regola, che hanno fatto sì che, insieme ad altre fortunate circostanze, non l'ultima, quella di essere stata imposta da Carlo Magno per tutti i monasteri d'Europa, questa Regola di San Benedetto è diventata il testo base della vita monastica del Medioevo e dal Medioevo fino ai nostri giorni.

Questo per dare un piccolo saggio, ritornando di nuovo alla Regola di San Benedetto, di come non è stato il caso di un semplice plagio della Regola del Maestro da parte di Benedetto. Certi valori spirituali tipici dei monaci, come certe forme organizzative della vita monastica, possono essere presenti in entrambi le Regole, ma con quale pennello, dalla mano di quale artista sono stati tracciati?

A modo di conclusione, vorrei fermarmi con uno sguardo generale al testo della Regola di San Benedetto, dopo tutte queste premesse di carattere geografico, sulla distribuzione del monachesimo in Europa, sulle caratteristiche di questo monachesimo, dove sono confluite queste caratteristiche nella Regola del Maestro, come Benedetto ha attinto per la maggior parte dalla Regola del Maestro, e questo, anche se non è da escludere che abbia avuto tra le mani anche altre Regole, che erano confluite in quella che aveva davanti.

Vediamo in questa Regola di San Benedetto anzitutto alcuni elementi istituzionali di base, e la dottrina spirituale, visto che questo riprende la prima parte, e della Regola del Maestro, i primi 10 capitoli, e della Regola di San Benedetto, cominciando dal Prologo, e poi i primi capitoli, in cui vengono trattate

le virtù basi del monaco: il silenzio, l'umiltà, l'obbedienza, le buone opere, e subito dopo i capitoli sulla grande strutturazione della preghiera dell'opus Dei, il "mestiere" del monaco.

La Regola si apre con un prologo, che è un invito alla vita monastica: "Ascolta, o Figlio..." proprio come nella Bibbia "Ascolta, Israele...", l'atteggiamento richiesto dal credente. Dal confronto con il Maestro, sappiamo che questo è messo in continuità con quello della vocazione battesimale. Chi è il monaco? Rifacendosi a una catechesi battesimale che è entrata nella Regola del Maestro, il monaco è un cristiano. Ha avuto in dono un certo cammino da fare, ma è radicalmente un cristiano, che, con questo dono corrisposto, ci si augura, vuole veramente realizzare in pienezza quello che gli è stato dato nel battesimo, quando è diventato figlio di Dio. Adeguarsi a questa dignità di Figlio di Dio è del monaco. Ecco perché la Regola monastica di San Benedetto è accessibile, condivisibile, a un laico, pur rimanendo laico, perché, in fondo, il monaco altro non è che un cristiano a cui è dato per grazia una Regola per realizzare nel modo migliore questa sua figliolanza divina.

Questa vocazione battesimale è descritta fundamentalmente come un cammino di ritorno a Dio, mediante l'obbedienza, che è anche la caratteristica del cenobita, secondo Cassiano, come l'abbiamo visto la volta scorsa, in una istituzione educativa, la scuola del servizio divino, che è il cenobio, il monastero, sotto la guida di un maestro, l'Abate. Così si struttura fundamentalmente la vita di un monastero.

Si tratta di una vita protesa verso l'incontro con il Signore nel suo Regno, ma che per Benedetto ha già un'anticipazione terrena nella vita, nell'esperienza dell'amore. con cui, grazia alla perseveranza nell'ascesi, il monaco impara a obbedire con spontaneità e libertà filiale alla volontà di Dio, anche nelle situazioni oggettivamente penose. Questa dimensione dell'amore, non soltanto come obiettivo da raggiungere, ma come realtà, sta dentro tutte le scelte operate durante le 24 ore dal monaco, C'è sempre questa anima, che è l'amore; se togliamo questo, entriamo in forme che possono avere all'esterno un certo fascino, ma mancano dell'anima.

Colpisce l'assenza nel Prologo della prospettiva delle relazioni fraterne tra i monaci, che apre, invece, il "Praeceptum" di Agostino. Abbiamo visto che questa dimensione orizzontale, sociale, della vita della comunità è sottolineato nella tradizione monastica soprattutto da Agostino; e i legislatori posteriori, compreso Benedetto, attingono direttamente o indirettamente da Agostino. Sembra nel Prologo che questa dimensione non sia sufficientemente sottolineata; in effetti, questa prospettiva agostiniana, ispirata agli Atti degli apostoli 4, e all'ideale classico di amicizia, verrà recuperata come correttivo in altri passi della Regola, soprattutto i capitoli 63, 71, 72; vedete, siamo verso la fine della Regola, quella

parte dove San Benedetto è assolutamente originale, dove non ha attinto al Maestro. E' interessante, questo.

La comunità si riunisce, e tutti possono dare il loro consiglio per il bene comune, ma è solo l'Abate a decidere. Vedete qui la fusione della dimensione verticale con quella orizzontale. I più giovani sono chiamati a dare il proprio consiglio, perché spesso ai più giovani il Signore rivela ciò che è meglio. Questa è una espressione molto forte, considerando che è stato scritto 1.500 anni fa, sia pure citando la Bibbia.

D'altra parte, Benedetto, a differenza di molti di suoi predecessori, tiene ben presente la possibilità di un Abate che sbaglia, o pecca, cosa che non era presente nella Regola del Maestro o in Cassiano. L'obbedienza all'Abate era vista come un'obbedienza assoluta e veniva messo in ombra la possibilità di una dimensione fragile dell'Abate. San Benedetto diventa anche in questo un grande maestro. Ma non prospetta altra soluzione se non quella di richiamarlo al suo dovere. Comunque, rimane sempre colui che rappresenta Cristo. "Fate quello che dicono, non quella che fanno", si dice nel Vangelo (cfr. Mt 23,3).

Questo realismo e questa saggezza di Benedetto che non rende più democratica la Regola, ma dall'altra parte non mette l'Abate sul candelabro; egli sa che l'Abate ha la sua dimensione di fragilità umana. Tuttavia, l'Abate rappresenta il Signore, e quindi per andare al Signore, si deve passare attraverso la fragilità dell'Abate.

E' fuori dubbio, che, nonostante i limiti posti durante il corso dei secoli a questa autorità, solo una grande misura di fede può preservare il monaco dal doppio pericolo di rifiutare intimamente questa dimensione verticale. La Chiesa non è 'democratica' - ce l'ha ricordato l'altro giorno il Papa. Essa riceve dall'alto il suo dono. Attualizzando un momento il problema, si può dire che il pericolo del cenobitismo benedettino è o di rifiutare questa dimensione verticale, o di cadere in un ambiguo immaturo culto della personalità del superiore.

I capitoli 4 - 7 sono molto omogenei, pieni di rimandi interni. Capitolo 4 è una serie di sentenze, "Gli strumenti delle buone opere", molte delle quali sono sviluppate nei capitoli successivi.

Il primo è il comandamento di amare Dio, e il prossimo; l'ultimo è: "Non dubitare mai del suo amore". L'amore è inserito così da Benedetto come elemento essenziale in ogni momento della vita cristiana, con una discreta correzione dello schema tradizionale, che viene da Evagrio Pontico attraverso Cassiano, per il quale l'amore è al termine di un'ascesi spirituale che parte dal timore. Per San Benedetto, l'amore è all'inizio, insieme al timore.

E' questo lo schema che sostanzialmente sta alla base del capitolo sotto ogni aspetto centrale alla Regola, quello sull'umiltà, da cui, in qualche modo, dipendono i capitoli 5 e 6. L'obbedienza (capitolo 5) non è considerata nella sua dimensione sociale, ma come

elemento dell'ascesi che libera l'uomo dal ripiegamento su se stesso; per cui si tratta di obbedire sempre, senza esitazione alla volontà di Dio, mediata dall'Abate. Obbedire al Cristo, che questi rappresenta, e di accettare il caso in cui questa volontà è oscura e crocifiggente. Obbedire come Cristo, come abbiamo visto in Cassiano, è l'immagine del monaco; Cristo crocifisso, muto, sordo e cieco. Il capitolo sul silenzio, capitolo 6, insieme al capitolo 42 sul grande silenzio notturno, è alquanto povero di nozioni spirituali, che vanno piuttosto cercati in capitolo 4, per il legame tra il silenzio, l'ascolto della Parola e la preghiera, e qua e là nella tradizione anteriore.

Il capitolo 7 sull'umiltà, che assume tutto il cammino del monaco nel giusto atteggiamento verso Dio e anche in qualche modo verso il prossimo, è quanto ci possa essere di più lontano nella Regola dalla sensibilità moderna. Dal timore di Dio, nel senso biblico, di coscienza della sua assoluta trascendenza e della nostra estrema povertà e assoluta dipendenza da lui, attraverso l'esercizio dell'obbedienza, il monaco perverrà al perfetto amore di Dio.

Per quanto riguarda la parte istituzionale, disciplinare, abbiamo tutto il codice liturgico, a cui abbiamo già accennato, non nella sua struttura, ma nella sua collocazione. C'è anche un codice disciplinare, capitoli 21 a 30, introdotto dal capitolo sulla designazione dei decani responsabili della sorveglianza dei monaci divisi in gruppi, una caratteristica della Regola. E' un rafforzamento sensibile della correzione delle colpe che si nota non solo in questi capitoli, ma un po' dappertutto; la famosa correzione fraterna, che è molto presente tra le componenti delle prime comunità cristiane. E' uno dei limiti della nostra vita spirituale oggi, la mancanza di coraggio della correzione fraterna.

Questa sezione ha un'appendice nei capitoli 43 - 46 sul modo di soddisfare delle mancanze, e questa, senza dubbio, è la parte meno applicata, quella della correzione fraterna, se si eccettano alcuni residui completamente ritualizzati, ossia, le scuse per i ritardi, e per gli errori in coro. Si è ridotti a delle forme rituali; eppure quello della correzione è un aspetto essenziale del cenobitismo, in quanto struttura educativa, come si vede nel bellissimo capitolo 27, sulla cura che l'Abate deve avere per gli scomunicati.

Tutta la Regola è pervasa da un sano realismo sulla fragilità umana, e da un'altrettanto forte convinzione che il male può essere curato. Un grande monaco del secolo XVII, Dom Claudio Martin, interpretava perfettamente l'intenzione di San Benedetto dicendo, che la decadenza di una comunità non è causata dalle mancanze dei monaci - e qui possiamo passare naturalmente dalla comunità monastica alla comunità familiare, sociale, nazionale, ecc. - ma dal fatto che queste mancanze non vengono corrette. E' inutile nascondersi che non sono solo i monaci riluttanti alla correzione, ma che gli stessi superiori provano un'intima difficoltà nello svolgere questo ministero. E' qualcosa che ciascuno deve fare nella propria situazione.

C'è poi una parte, capitoli 31 - 34, che riguarda l'economia comunitaria, la povertà personale, eccetera. San Benedetto, però, considera la povertà piuttosto come un fatto di obbedienza, nel senso che si deve chiedere permesso per tutte le cose, che non come una povertà materiale, personale oppure comunitaria.

Pasti e sonno sono trattati nei capitoli da 35 a 42. In questa sezione troviamo le norme che riguardano due aspetti fondamentali dell'asceti monastica antica, unite in una serie di norme sul servizio reciproco e sulla cura dei più deboli. L'asceti alimentare è molto moderata nella RB in confronto con le norme antiche: si concede di bere, di venire meno al digiuno nei momenti del lavoro manuale più pesante, eccetera; tuttavia, il monachesimo attuale si è perfettamente adeguato, salvo rare eccezioni, al generale oblio del aspetto corporale dell'asceti che caratterizza tutta la Chiesa latina, con una evoluzione inarrestabile che inizia almeno nel secolo XVII.

Io, quando ero novizio 50 anni fa, trovai nella mia cella a Monte Oliveto, ancora delle cordicelle con le quali si doveva fustigarsi il venerdì in ricordo della Passione. Trovai anche addirittura un cilicio di ferro, con cui cingere le mie fragili ossa. Ma naturalmente erano residui archeologici. Si raccontano anche delle facezie su queste penitenze. E questo, per far vedere a che punto siamo sotto il profilo penitenziale.

Abbiamo ancora molto da camminare, e nella correzione fraterna, e nell'asceti. Questo fatto, questa mancanza di asceti riguardo ai pasti e al sonno, non manca di stupire i monaci ortodossi, che gradualmente si affacciano in occidente, volendo fare esperienza di vita anche nei nostri monasteri. Visitano le nostre comunità e non possono non porsi il problema: ridimensionare, come fece Cassiano, le pratiche ascetiche a livello di mezzi non sempre, comunque, da utilizzare, non equivale alla loro pratica eliminazione, o ad una interiorizzazione esasperata, che non tiene conto della dimensione carnale dell'uomo.

Preghiera, lavoro, uscite; i capitoli 47 - 52 completano il quadro della giornata comunitaria. E' da notare l'orario del capitolo 48, variabile durante il corso dell'anno, che divide la giornata. A parte degli uffici, il tempo è dedicato alla lettura, fondamentalmente la Lectio divina, la lettura della Bibbia, e al lavoro. Benedetto ha fatto la sua scelta, in linea con la maggior parte del monachesimo antico; con Agostino, Cassiano, a favore anche del lavoro manuale. Sarebbe vano cercare qui una teologia del lavoro, o anche la radice dell'importanza economica dell'abbazia medievale; per Benedetto il lavoro è, molto semplicemente, come per il monachesimo antico in generale, anzitutto una necessità di sussistenza, e anche di indipendenza. E' anche una pratica ascetica.

Quanto alla Lectio, un'altra pratica fondamentale, Benedetto non ha nessuna pretesa culturale: essa è legata strettamente alla vita di preghiera, comune e personale. Ancora, la preghiera personale è al centro del piccolo capitolo di ispirazione agostiniana sull'oratorio del monastero, capitolo 52.

Siamo arrivati alla parte conclusiva, più originale, dove Benedetto non ha attinto dal Maestro, e che probabilmente rappresenta la parte della maturità della sua vita.

Con il capitolo sul Portinaio del monastero, il 66, si chiude la prima redazione della Regola. I temi ivi trattati sono anzitutto le qualità requisite del portinaio e l'atteggiamento che questi deve tenere nello svolgimento del suo compito, la legge della clausura, ossia la riduzione delle uscite al minimo indispensabile, ciò che comporta necessariamente il minimo grado di autosufficienza del monastero, e la prescrizione della legge della Regola in comunità; e qui finiva la Regola di San Benedetto, appunto col capitolo 66.

C'è, però, un'appendice che arriva fino al capitolo 73, dove Benedetto non dipende dal Maestro. Il termine di appendice vuole solo indicare che questa parte è stata redatta in un secondo tempo, rispetto al testo della Regola.

Abbiamo già citato alcuni di questi capitoli, che, sotto l'influsso soprattutto di Agostino, costituiscono un complemento orizzontale, in confronto con la struttura prevalentemente verticale della Regola.

I due più ammirati sono certamente quello sullo zelo buono, il 72, e il capitolo finale, il 73. Il primo rilegge tutto la vita personale e comunitaria del monaco all'insegna dell'amore; è più che altro un concentrato di tutti quei tocchi discreti in questo senso disseminati nella Regola. Bisogna qui evitare una lettura romantica, e, tutta sommata, falsa, che lo oppone al resto dell'opera. Rappresenta invece la maturazione di qualcosa che è presente come dimensione continua, anche se a volte velata, in tutta la Regola.

Ancora una volta Benedetto insiste sull'atteggiamento profondo con cui fare le cose; questo è lo specifico di Benedetto, rispetto al Maestro, rispetto a tanta tradizione monastica precedente. L'amore non è l'alternativa alla disciplina cenobitica, ne è l'anima. E la perfezione sarà la perfetta interiorizzazione di questa disciplina, cioè viverla con amore.

Il capitolo 73, da una parte, relativizza la Regola come una piccola regola per principianti, e, dall'altra, ne afferma tutto il valore come passaggio obbligatorio per un ulteriore progresso spirituale. Ecco la grande saggezza di Benedetto; non ci si butta sulle alte vette dell'ascesi in maniera imprudente, senza un maestro dello spirito che ti apre la strada. Se poi avrai una chiamata particolare della grazia

potrai approdare le alte vertici. Le altre guide possono essere le Sacre Scritture, i Padri del monachesimo, che Benedetto mette insieme alla sua Regola alla portata dei principianti.

\*

Ho cercato, con una semplice lettura corsiva, giovandomi dei risultati dei lavori altrui, di dare un'idea della ricchezza di questo testo, e, allo stesso tempo, delle difficoltà con cui si trova alle prese chi vi si accosta dal punto di vista più esistenziale che scientifico. Si tratta di un testo che, nel corso dei secoli, è rimasto vivo, ma non perché sia stato conservato intatto; altre trenta Regole sono state conservate intatte fino ai nostri giorni; ma la Regola di Benedetto è stata sempre, di età in età, riscoperta, presa sul serio e resa di nuovo fonte di comportamenti concreti e di nutrimento spirituale. In altre parole, la Regola è rimasta viva, grazie al succedersi delle riforme, e ancora dopo il Concilio Vaticano II noi siamo stati invitati dalla Chiesa a ricuperare il carisma delle origini, a una riforma; quindi a un ricupero vivo di questo testo. Ora, una riforma non è mai una interpretazione letterale. Non lo è stata neppure completamente per la riforma cistercense, di cui abbiamo celebrato il nono centenario quest'anno, 1998; anche se in un contesto polemico i cistercensi hanno usato questa formula: interpretazione letterale della Regola. Si dice che si ritorna *ex integro* ad osservare la Regola, puramente, *ad litteram*; con slancio polemico nei confronti dei cluniacensi i cistercensi hanno usato questa espressione. Piuttosto, una riforma in una situazione storica ben determinata è disponibilità; e questa vale per tutti noi, monaci e laici, che vogliono condividere il medesimo carisma, rimanendo ciascuno nel posto in cui è stato collocato; disponibilità ad ascoltare ciò che ha detto San Benedetto, e misurare nel concreto la vita monastica attualmente vissuta; disponibilità a mettere in questione quello che si fa nella ricerca di una fedeltà maggiore al dono della vita monastica.

La Regola, le Regole sono, se vogliamo, una via data in dono per giungere a quella comunità di cui parlano gli Atti degli Apostoli, per cui il cristianesimo diventa lievito per far lievitare il mondo, sale che dà sapore alla vita.

# LA "CONVERSATIO MONASTICA": PIENEZZA DELLA SPIRITUALITÀ BATTESIMALE NELLA RM E NELLA RB

30 novembre e 14 dicembre 1998

M. M. Geltrude Arioli OSB ap

Spesso durante queste lezioni si è affermato che la vita monastica è la vita del cristiano vissuta integralmente. Di primo acchito si potrebbe pensare che questa tesi sia un'interpretazione minimalistica della vita monastica. Va invece tenuto presente che, come afferma Giovanni Paolo II in *"Vita Consecrata"* (par. 30), la vita religiosa, "singolare e fecondo approfondimento della consacrazione battesimale", rappresenta una "ulteriore consacrazione" e "riveste una sua peculiarità rispetto alla prima". Piuttosto, la tesi che affermiamo in questo discorso intende sottolineare la grandezza e il valore dell'esistenza cristiana.

La scelta monastica consiste precisamente nella decisione di lasciar determinare tutta la propria vita unicamente dalle esigenze della fedeltà al proprio Battesimo.

Ci siamo proposti di cogliere questa sintonia tra spiritualità battesimale e spiritualità monastica in due testi di cui già si è parlato: la Regula Magistri e la Regula Benedicti. Dando ormai per nota la problematica preliminare circa i rapporti tra questi due documenti normativi, orientiamo il nostro discorso all'analisi dei testi.

Metteremo a confronto il Prologo della RB con il Prologo e il Thema della RM. Prescindendo dalla discussione generale sulle analogie, corrispondenze e differenze tra questi due testi considerati in generale, ci limiteremo a indicare e commentare le allusioni esplicite e implicite al tema del Battesimo, facendo riferimento - ove sia opportuno - ad altri scritti anteriori o contemporanei, per collocare il discorso nel contesto storico concreto.

La RM contiene il discorso sul Battesimo soprattutto nel cosiddetto "thema", preceduto da un breve Prologo. La RB, nella sua caratteristica essenzialità e concisione, esprime nel Prologo alcune allusioni significative.

Come osserva Adalberto de Vogüé<sup>1</sup>, il Prologo della RM non sembra accennare in modo esplicito al Battesimo. Contiene però incontestabilmente indicazioni sull'opzione di fondo della vita quando parla del "crocevia del cuore":

*"Dunque tu che mi ascolti, fa' attenzione, in modo che le parole da me dette e il tuo ascolto, camminando attraverso la riflessione della mente, arrivino al triplice crocevia del cuore. Giunto a questo crocevia al seguito delle mie parole, lascia dietro di te una delle tre strade: quella dell'ignoranza carica di peccato e dirigiti subito verso le altre due che ti stanno di fronte: quelle dell'osservanza dei comandamenti. Mentre cerchiamo di andare a Dio, sostiamo qui, a questo crocevia del nostro cuore e consideriamo le due vie di conoscenza che vediamo aprirsi davanti a noi. E tra queste due vie esaminiamo per quale ci sia possibile arrivare a Dio. Se seguiamo a sinistra, poichè la via è larga, c'è da temere che sia proprio la via che conduce piuttosto alla rovina (Mt 7, 13). Se cambiamo girando a destra, andiamo bene, perché è stretta ed è quella appunto che porta i servi zelanti al loro vero Signore (Mt 7, 14)"<sup>2</sup>.*

In modo analogo san Benedetto tocca il tema della scelta di fondo della "via" da seguire, quando raccomanda: "non fuggire lontano dalla via della salvezza"<sup>3</sup>.

Il tema della via è ricorrente nella Bibbia (vedi ad es. Deut 30, 15; Mt 7, 14) e nei documenti patristici più antichi (Didachè, cap. III; Lettera detta di Barnaba, capp. 18 e 19).

Leggendo invece il Thema (= Th) della RM e il Prologo della RB, i riferimenti al tema del Battesimo sono più evidenti e espliciti. Il Th della RM si compone di tre parti:

1) la parabola della fonte

<sup>1</sup>ADALBERT DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît. Commentaire historique et critique*, Ed. du Cerf (Sources chrétiennes) 1971, t. VI, p.48

<sup>2</sup> *Regola del Maestro*, a cura di MARCELLINA BOZZI OSB, Paideia, Brescia 1995, vol. 1, p. 43

<sup>3</sup> Prol vv. 48 e 49. Citiamo da: *Ascolta figlio. La Regola di S. Benedetto*, a cura del monastero san Benedetto di Milano, EDB, Bologna 1991, p. 29

2) il commento al Padre nostro (= Th P)

3) il commento ai salmi 33 e 14 (= Th S).

Il Prologo della RB corrisponde all'insieme del prologo della RM e di parte del Thema: i versetti 5- 45 e 50 sono una trascrizione quasi letterale del commento ai salmi.

La "parabola della fonte" è particolarmente significativa per il nostro argomento.

*"Il profeta dice: "Aprirò la bocca in parabole" (sal 77,2) E anche: "Sono diventato per loro una parabola" (sal 68, 12).*

Nati dal grembo della madre Eva che è terra, e generati dal padre Adamo nei disordini della concupiscenza, siamo discesi sul cammino di questo mondo, e sottoposti al giogo di una vita d'esilio, percorrevamo la strada di questa vita nell'ignoranza del retto agire e in un'oscura esperienza di morte...D'un tratto a destra, dalla parte d'oriente, scorgiamo una fonte insperata di acqua viva, e mentre ci affrettiamo verso di essa, una voce divina anzi di lì ci viene incontro e grida verso di noi: "O voi che avete sete, venite all'acqua" (Is 55, 1). E vedendoci arrivare gravati dei nostri pesanti fardelli, riprese a dire: "Venite a me, voi tutti che faticate e siete gravati di pesi, e io vi ristorerò" (Mt 11, 28). Noi allora, udita questa voce piena di bontà, gettati a terra i bagagli, spinti dalla sete, ci buttiamo giù avidamente sulla fonte e bevendo a lungo, ci rialziamo sanati. E dopo esser così risorti, restammo lì sbalorditi, fra l'immenso gaudio e i commenti, a contemplare ora il giogo portato su quella via, con una fatica ormai giunta a termine, ora i fardelli che col loro peso ci avevano stancato a morte, nella nostra ignoranza.

Mentre riflettiamo a lungo, contemplando tutto questo, udiamo di nuovo dalla fonte che ci aveva ridato vita, la voce che dice: "Prendete su di voi il mio giogo e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete pace per le vostre anime. Il mio giogo infatti è soave e leggero il mio fardello" (Mt 11, 29-30) E noi, all'udire queste parole, dobbiamo ormai dirci l'un l'altro: "Fatti rinascere a tale sorgente e dopo aver sentito la voce del Signore che ci invita, non ritorniamo ai fardelli dei peccati che abbiamo buttato via, ai quali cioè abbiamo rinunciato andando alla fonte del battesimo. Prima, per ignoranza della santa legge, o ridotti come eravamo senza speranza per una conoscenza insipiente del battesimo, questi fardelli di peccati con il loro peso ci avevano stancati a morte. Ora invece che abbiamo ricevuto la sapienza di Dio, pur noi, un tempo gravati dal fardello dei peccati, siamo stati invitati al riposo dalla voce del Signore. Rinunciamo dunque a quei nostri vecchi bagagli di peccato. Il peso delle sue colpe, se lo tenga la via del mondo, in coloro che sono dei nonconcuranti. Noi sentiamo ormai come nostra madre non più Eva, fatta del fango della terra (Gen 2, 7), ma la legge cristiana che ci chiama a una divina pace. Ed ugualmente non cerchiamo più un padre nella libera volontà di peccare, e sarebbe Adamo, ma nella voce del Signore che ci invita. E se per quel che possan valere i nostri desideri non osiamo di farlo, tuttavia rinati come siamo al sacro fonte, ecco che già abbiamo trovato te, dove sei".

Nella RB non troviamo accenni tanto espliciti al Battesimo, ma incontriamo temi equivalenti nella sostanza. Il fatto che il Thema della RM inizi con questa parabola che si riferisce chiaramente al Battesimo e prosegue con il commento al Padre nostro e a due salmi ha suggerito l'ipotesi che l'Autore di questa Regola si rivolga effettivamente a dei catecumeni o a dei neofiti che all'atto del Battesimo abbiano deciso di abbracciare la vita monastica. Alcune tradizioni liturgiche attestano infatti l'uso della consegna, o "traditio", del Pater e di un salmo (di solito il sal 22) ai "competentes", cioè ai catecumeni prossimi al Battesimo, perché li apprendessero in preparazione al rito.

A questa ipotesi farebbe forse pensare qualche espressione come "abbiamo rinunciato al peccato", "abbiamo ricevuto la sapienza di Dio", che sembrano alludere al rito sacramentale in alcune sue parti: la rinuncia al peccato e il sale posto sulle labbra come simbolo della sapienza divina donata al battezzato <sup>4</sup>.

Anche nella RB, in altri passi, troviamo espressioni equivalenti: "Rinunziare totalmente a se stesso per seguire Cristo" (RB IV, 10) e la metafora del gusto, del "sapore" della vita divina: "ineffabile dolcezza d'amore" (RB Prol 49) e ancora: "la dolcezza che deriva dalla pratica delle virtù" (RB VII, 69).

---

<sup>4</sup> GIOVANNI DIACONO, *Epistola a Senario*, PL 59, 402 ab. Per conoscere l'organizzazione liturgica più antica della catechesi prebattesimale e del rito, possiamo riferirci a questa lettera, scritta nel 492, quindi anteriore a quanto descritto nel Sacramentario Gelasiano. L'autore è probabilmente il diacono Giovanni che diverrà papa col nome di Giovanni I. Il destinatario è un funzionario di Ravenna che si interessa della liturgia della iniziazione cristiana.

E' vero che nei primi secoli della Chiesa spesso la decisione di ricevere il Battesimo portava anche ad una scelta radicale di Cristo nel celibato. Nella Regola di Pacomio <sup>5</sup> ( 356) troviamo difatti alcuni passi che si riferiscono a postulanti non ancora battezzati. Si dice ad es. nel precetto 1°: "*Chi entra ancora non battezzato nella comunità dei santi...*" (ed. cit., p. 107).

E ancora: "*Chi entra nel monastero ancora pagano, prima sia istruito su ciò che deve osservare e quando, una volta istruito, avrà accettato ogni cosa, gli si diano venti salmi o due lettere dell'Apostolo...*" (precetto 139, ed. cit., p. 121). Troviamo qui menzionata la "*traditio*" dei salmi; nel precetto 49 (ed. cit., p. 112) si parla anche del Padre nostro: "*...gli si insegni il Padre nostro e quanti salmi riuscirà ad imparare*".

Sembra tuttavia più probabile che l'Autore della RM non si rivolga a catecumeni e non componga quindi delle omelie in funzione di una catechesi prebattesimale, ma piuttosto voglia sottolineare il profondo legame tra la vocazione monastica e il Battesimo, tra il monastero e la Chiesa <sup>6</sup>. Se confrontiamo l'esposizione del Maestro con il testo di una catechesi prebattesimale notiamo subito delle differenze evidenti. Per es. possiamo osservare la struttura del "*De Baptismo*" di Paciano, vescovo di Barcellona ( 392) <sup>7</sup>. Si tratta di un'omelia pronunciata presumibilmente in quaresima per preparare i "*competentes*" al Battesimo. Vi troviamo una concisa ma esauriente catechesi, ricca di citazioni bibliche, sul peccato originale, la redenzione di Cristo e la grazia della rinascita nel Battesimo in virtù del dono della fede. Un altro es. interessantissimo di catechesi prebattesimale è il "*De catechizandis rudibus*" di Agostino: è un'esposizione dei contenuti della fede agile, sintetica, in un linguaggio vivace e comunicativo, dettato da intuizioni pedagogiche modernissime. Sia in quest'opera che nel "*De Baptismo*" di Paciano non troviamo il commento al Pater e ai salmi.

Al contrario sia il Thema della RM che il Prologo e altri passi della RB riecheggiano, più che lo stile e i contenuti della catechesi prebattesimale, i sermoni dei Padri della Chiesa a carattere mistagogico, cioè di spiegazione approfondita ai neofiti della grazia del Sacramento già ricevuto.

Leggendo per es. i discorsi di Agostino ai neofiti per l'ottava di pasqua "*in albis depositis*" (nel giorno in cui deponavano la veste candida ricevuta durante il rito) ritroviamo espressioni e contenuti analoghi a passi della RM. Ecco un es. <sup>8</sup>

*" Non credo che sia una novità di cui non avete mai sentito parlare, anzi sono certo che si tratti di una cosa nota alla vostra fede, che, come in quanto uomini - cioè nella nostra carne - siamo nati dai nostri genitori, così spiritualmente nasciamo da Dio nostro Padre e dalla madre Chiesa. In tal modo lo stesso Signore Dio, che è nostro creatore perché ci dà la vita tramite i genitori, è anche nostro rigeneratore per la vita che ci dà lui direttamente con l'intervento della Chiesa. Nella prima generazione si contrae il vincolo del peccato, nella seconda viene sciolto".*

Si confronti con Thema Pater 2: "*ormai abbiamo trovato una madre nella Chiesa e abbiamo osato chiamare Padre il Signore che sta nei cieli*". Ancora nel medesimo sermone di Agostino <sup>9</sup>: "*DimENTICATE dunque le cose del passato e protendetevi verso quelle dell'avvenire, cercando con tutto l'impegno di conseguire la palma della vocazione divina. Fratelli e figli carissimi, anche quando avrete deposti i segni del sacramento, portate sempre nel cuore la speranza del giorno eterno di cui stiamo parlando. Mediante le vesti candide, come con una parola visibile, si stampa nelle vostre menti un germe luminoso consistente nella novità di vita. Quando le cambierete, fate che non si cambi quello che esse rappresentano, ma che risplenda per la luce della fede e della verità. Non macchiatele con alcuna sozzura di costumi sregolati, di modo che in quel giorno non vi troviate nudi ma senza alcun ostacolo passiate dalla gloria della fede alla gloria della visione. Con il rito solenne di oggi si compie la vostra uscita da queste transenne, che in quanto spiritualmente bambini vi separano dagli altri fedeli. Quando vi sarete mescolati al comune ceto del popolo cristiano, mettetevi dalla parte dei buoni (...) Guardatevi dal camminare per la via spaziosa, che*

<sup>5</sup> " Precetti del nostro padre Pacomio, uomo di Dio che fondò fin dall'inizio, per volere di Dio, il genere di vita cenobitico" in: *Regole monastiche antiche*, a cura di GIUSEPPE TURBESSI, ed. Studium 1980

<sup>6</sup> ADALBERT DE VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît.*, ed. cit., t. IV, p. 48

<sup>7</sup> "Paciano di Barcellona, *De Baptismo*", a cura di NUNEZ MORENO, in: *Esegesi e catechesi nei Padri (sec IV-VII)*, LAS, Roma 1994

<sup>8</sup> AGOSTINO D'IPPONA, "Discorso 260 C (nella Domenica dell'Ottava della santa Pasqua)", ed. Città Nuova, vol. XXXII, 2, p.859

<sup>9</sup> Ibidem. p. 869

*conduce alla perdizione e nella quale camminano molti. Non vi stancate di percorrere la via stretta, al termine della quale c'è l'ampiezza eterna".*

Ritroviamo qui il tema della scelta della "via" e lo stile di paterna esortazione ad una vita in tutto conforme alla scelta di fede attuata. Il Maestro parla di "un'oscura esperienza di morte" come frutto del peccato, ma poi - dice- seguendo la voce divina che invita alla fonte, "bevendo a lungo, ci rialziamo sanati", anzi "risorti", "fatti rinascere".

Leggiamo espressioni simili nel terzo discorso del "De Sacramentis" di Ambrogio <sup>10</sup>:

*" Che cos'è la rigenerazione? Tu trovi negli Atti degli Apostoli che quel versetto recitato nel secondo salmo : "Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato", sembra riferirsi alla resurrezione. Infatti il Santo Apostolo Pietro...l'ha interpretato nel senso che quando il Figlio risuscitò da morte, risuonò la voce del Padre: Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato... Che cos'è la resurrezione se non il momento in cui risorgiamo dalla morte alla vita? Così dunque anche nel battesimo , perché è l'immagine della morte, senza dubbio, quando ti immergi; e quando ti rialzi c'è un'immagine della resurrezione. Così, secondo l'interpretazione dell'Apostolo, come quella resurrezione fu una rigenerazione, così anche questa resurrezione dal fonte è una rigenerazione".*

Questa prima parte del Thema della RM non consente confronti testuali con la RB, così pure il commento al Padre nostro, assente nel testo di san Benedetto. E' significativo il fatto che il commento al Padre nostro e ai salmi segue la "parabola della fonte", anziché precederla. Ciò conferma l'ipotesi che l'Autore di questa Regola parli non a catecumeni, ma a persone già battezzate. L'uso della "traditio" del Pater e dei salmi, oltre che del "Simbolo" o Credo, precedeva il Battesimo nella prassi liturgica in vigore a Napoli e in Africa. Invece l'uso di una spiegazione del Pater ai neofiti si trova nel "De Sacramentis" di Ambrogio, che nel sermone quinto invita coloro che sono diventati "da servi malvagi figli buoni" a levare gli occhi al Padre.

E' interessante confrontare il commento di Ambrogio all'espressione "sia fatta la Tua volontà" con quello del Maestro. Dice Ambrogio concisamente: *"Sia fatta la Tua volontà, cioè: sulla terra regni la pace, come in cielo"* <sup>11</sup>.

Il Maestro invece svolge un ampio commento che introduce già il tema dell'obbedienza monastica come liberazione dal nostro libero arbitrio deviato verso il male della tentazione. Il discorso del Maestro ha chiari accenti cristologici: pone dinanzi allo sguardo del cuore il Signore e Salvatore nostro che dice: " Non venni a fare la mia volontà, ma quella di Colui che mi ha mandato" (Gv 6, 38) e "Padre, se è possibile, passi da me questo calice, tuttavia, non come voglio io, ma come tu vuoi" (Mt 26, 39). Con lineare chiarezza, il Maestro commenta:

*" Come l'uomo non può, volgendo su di sé i propri occhi, scorgere il suo volto, così non può essere giudice di se stesso, se quello che gli appare non viene giustamente controllato da un altro. Se dunque nessuno può vedere il proprio volto, come potrebbe dimostrare che la propria volontà è giusta, se quel che gli appare non viene controllato da un altro? Ecco, fratelli, quanta bontà ha usato il Signore per reintegrarci" ( RM Th.P 41 e 42).*

San Benedetto , dicevamo, non ha - nella parte introduttiva - un discorso corrispondente, ma questo tema dell'obbedienza come partecipazione all'amore di Gesù per il Padre, amore che redime e reintegra l'uomo nella santità originaria, è uno dei temi più cari a san Benedetto. Basti un rapido sguardo al cap.VII, gradi II e III della scala dell'umiltà ( RB VII, 31-32; 34):

*" Il secondo grado di umiltà è non amare la volontà propria , quindi non trovare compiacimento nell'assecondare i propri desideri, e invece mettere in pratica la parola del Signore che dice: "Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato". (...)*

Il terzo grado di umiltà è questo: per amore di Dio sottomettersi in totale obbedienza al superiore, imitando il Signore di cui l'Apostolo dice: *"Si fece obbediente fino alla morte".*

Confrontando ancora il commento del Pater del Maestro e quello contenuto nel "De Sacramentis" di Ambrogio, alla concisione del primo circa la domanda: *"Dacci oggi il nostro pane quotidiano"*, si contrappone, nel testo di Ambrogio, un'ampia ed articolata puntualizzazione che passa dal riferimento al pane materiale a quello relativo al pane eucaristico. Invece sono esattamente rovesciate le proporzioni nel commento all'espressione: "Rimetti a noi i nostri debiti,

<sup>10</sup>AMBROGIO, *I Sacramenti*, 3° Sermone: Opera Omnia, vol. 17, Città Nuova 1982, p. 73

<sup>11</sup> AMBROGIO, *I Sacramenti*, ed. cit., p.113

come noi li rimettiamo ai nostri debitori". Ambrogio parla a neofiti e sottolinea loro la necessità di nutrirsi frequentemente del Corpo di Cristo. Il Maestro parla presumibilmente a postulanti e monaci cui rimarca soprattutto l'urgenza di vivere in modo radicale la vocazione battesimale in un impegno continuamente e personalmente rinnovato di vita comune regolata dalla carità: di qui il rilievo che assume il perdono reciproco come segno e sacramento della misericordia del Padre. Su questo tema, se non troviamo nella RB un passo parallelo nella parte introduttiva, tuttavia nel cap. XIII (versetti 12 e 13), san Benedetto raccomanda: *"la recita delle Lodi e del Vespro non termini mai senza che da ultimo il Superiore reciti il Padre nostro, in modo che tutti lo ascoltino e ciò a causa delle contese che abitualmente sorgono nelle comunità, così che i presenti, consapevoli dell'impegno che questa preghiera richiede quando si dice 'rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori' si emendino da quel genere di colpe"*.

Chi legge queste parole forse è urtato sentendo parlare delle *"contese che abitualmente sorgono nelle comunità"*. Chi idealizza i monaci dimentica che costoro, se sono effettivamente chiamati a una *"vita angelica"*, non sono esenti dalle umane debolezze amplificate dalla quotidianità dei contatti. Ma la grazia battesimale che ci fa invocare Dio come Padre nostro e ci fa sperimentare la sua instancabile misericordia rende capaci di reciproco perdono e di una novità di vita che rende solidali con tutti gli uomini sia nell'esperienza del limite umano, sia nella testimonianza che la grazia di Dio trionfa e prevale su qualsiasi peccato.

La Regola del Maestro prosegue poi con un commento ad alcuni versetti dei salmi 33 e 14 che S. Benedetto riproduce in modo quasi letterale. Come abbiamo accennato si usava *"consegnare"* ("traditio") ai catecumeni un salmo ( di solito il sal 22) da imparare a memoria. In qualche caso si assegnava anche il sal 116, brevissimo e facilmente memorizzabile (come è testimoniato dallo Pseudo Crisostomo). Non sempre uguale era la collocazione di questa "traditio" rispetto a quella del Pater e del Simbolo o Credo. Comunque è significativo che le nostre due Regole abbiano scelto altri due salmi: il sal 33 e il sal 14. Rimane costante il riferimento al Battesimo, ma alcune espressioni di questi due testi biblici caratterizzano in modo speciale la vita del monaco.

Il v. 12 del salmo 33 dice: *"Venite figli, ascoltatevi, vi insegnerò il timore del Signore"*. Figli: coloro che col Battesimo hanno "accolto" il Verbo fatto carne, *"hanno ricevuto il potere di diventare figli di Dio"* (Gv 1, 11 e 12).

Questa grazia dell'adozione filiale in Cristo è il filo conduttore più evidente della RB che inizia proprio con l'invito *"Ascolta, figlio"* (RB Prol 1). Il senso della paternità di Dio pervade la vita quotidiana del monaco: l'abate è un segno e uno strumento di Dio Padre, l'armonia tra i fratelli nasce dal sentirsi figli di uno stesso Padre; la povertà consiste nello sperare tutto dal Padre e tutto condividere con i fratelli (RB 33), l'obbedienza è *"ritorno al Padre"* ( RB Prol 2; cf Th P 6 della RM), il monastero è la *"casa di Dio"* ( RB 31, 19). Sia nel Thema della RM che nel Prologo della RB il salmo 33 è inserito in un dialogo tra Dio e l'uomo. Dio cerca *"nella folla"* un suo *"operaio"* e lo invita:

*" Chi è l'uomo che vuole la vita e desidera vedere giorni felici? "(sal 33, 13) Se tu risponderai "io" il Signore ti dirà: "Se vuoi possedere vera e perpetua vita ... evita il male e fa il bene, cerca la pace e perseguila" ( Sal 33, 14-15).*

Nell'incalzare di appello e risposta, di promesse e di assenso pieno di slancio, colpisce questa *"umiltà"* di Dio che si fa interlocutore dell'uomo e quando questi si rende disponibile, risponde: *"Prima ancora che mi invochiate, io vi dirò: eccomi"* ( RM Th S 10-15 e RB Prol 14-18; cf Is 58, 9 e 65, 24). La chiamata di Dio alla fede e alla vita monastica viene chiaramente presentata come una scelta sia da parte di Dio che dell'uomo: incontro, rapporto di persone, espressione di libertà e di amore. Dio chiama non per limitare la vita, ma per offrirla in pienezza. Il cristiano, il monaco è colui che *"ama la vita e desidera vedere giorni felici"*. Il Signore gli indica la *"via della vita"*. A questo tema della vita piena, della gioia, della pace, come naturale espansione dell'esperienza di fede del battezzato che sceglie di vivere in tutto e per tutto da figlio di Dio, specialmente la RB dedica una speciale attenzione. E' sintomatico il fatto che in RB Prol 49, san Benedetto usi questa espressione: *"Se progredirai nella vita monastica e nella fede, il tuo cuore si dilaterà e si correrà sulla via dei comandamenti di Dio con inesprimibile dolcezza d'amore"*. Questa luminosa meta di esperienza mistica, frutto semplicemente di fede e di conversione - accessibile quindi anche al semplice battezzato - spicca nel Prologo della RB come un segno di originalità. Non compare infatti questa espressione nel Thema della RB, il cui testo in quest'ultima parte è peraltro riportato quasi letteralmente da san Benedetto. Sembra - e considerazioni ulteriori ce lo confermeranno -

che la RB rispetto alla RM accentui notevolmente il tema dell'esperienza di Dio vissuta già qui sulla terra, come vertice di un itinerario di santità percorso nella fedeltà quotidiana.

In entrambe le Regole troviamo poi alcuni testi che alludono in modo evidente al tema battesimale:

RB Prol 9 - 13: *"Gli occhi spalancati alla luce divina (anzi: "divinizzante"), gli orecchi attoniti per lo stupore, ascoltiamo la voce di Dio... chi ha orecchi per intendere ascolti... Venite, figli, ascoltate... Correte mentre avete la luce" (cf RM Th S 6-9)*

La luce: le prime generazioni cristiane chiamavano il Battesimo *"fotismòs"*, illuminazione <sup>12</sup>.

L'orecchio aperto all'ascolto: ricorda il rito dell' *"Effetà"* (*"Apriti!"*) con cui il celebrante tocca l'orecchio del catecumeno, imitando il gesto di Gesù, quando gli fu presentato un sordomuto da guarire ( Mc 7, 33-34). Questo momento del rito è descritto e motivato dall'Epistola a Senario di Giovanni Diacono, che già abbiamo citato: la fede nasce dall'ascolto <sup>13</sup>. Anche Ambrogio su questo tema così si esprime: *"Aprite dunque gli orecchi... Questo vi abbiamo indicato quando, celebrando il mistero dell'apertura dicevamo: "Effatha" che significa "Apriti", perché ognuno che sta per giungere alla grazia sapesse quale domanda gli sarebbe stata rivolta"* <sup>14</sup>.

Qualche altro passo ricorda ancora il rito battesimale: là dove si accenna alla lotta contro il diavolo: *"...tentato dal maligno, il diavolo, subito lo respinge lontano dallo sguardo del suo cuore insieme con le sue suggestioni, lo riduce al nulla e, afferrando i suoi piccoli, li spezza contro la pietra che è Cristo" ( RB Prol 28); cf RM Th S 24)* Così pure il catecumeno è introdotto al rito battesimale con l'esorcismo per essere liberato dalla schiavitù di satana. Giovanni diacono descrive e spiega il rito dell'imposizione delle mani per attirare lo Spirito Santo sul catecumeno e l'insufflazione sul viso per esorcizzarlo e metter in fuga il diavolo e preparare una degna dimora al Salvatore <sup>15</sup>.

Leggendo la parte conclusiva del Th S della RM del Prologo della RB troviamo tracciato il profilo ideale del battezzato che vuole vivere con coerente radicalità la propria vocazione di figlio di Dio: *"Cinti i fianchi con la fede e la pratica delle buone opere, sotto la guida del vangelo percorriamo le sue strade, per meritare di contemplare Colui che ci ha chiamati al suo regno" ( RM Th S 17; RB Prol 21; Ef 6, 14-16; 1 Tess 2, 12).*

I temi dominanti in questo ultimo tratto dei discorsi introduttivi sono:

la *"corsa"* verso la meta, per poter abitare nella dimora del regno, la lotta contro la tentazione del maligno (tema ricorrente anche in altri testi patristici <sup>16</sup>), l'umiltà, la perseveranza nell'ascolto obbediente e nella conversione, la docilità nel rimanere alla *"scuola del servizio del Signore"* per condividere la passione e la gloria di Cristo. Si percepisce subito che queste indicazioni valgono non solo per il monaco, ma anche per il cristiano che voglia vivere con coerenza, anche se le citazioni del salmo 14 sono particolarmente intonate alla vita monastica: *" Signore, chi abiterà nella tua tenda e chi riposerà sul tuo santo monte?" (sal 14, 1).*

Questo tema biblico della *"tenda"* come luogo di incontro con Dio è caro alla tradizione monastica ( cf Conferenza XIV, 9 e 10 di Cassiano), come pure il tema del *"santo monte"* che evoca l'episodio evangelico della Trasfigurazione assunto quasi a simbolo della vita contemplativa.

<sup>12</sup> Dice GIUSTINO nel *Dialogo con Trifone* (cf anche *I Apologia* 61, 3): " Questa abluzione si chiama "illuminazione" perché tutti coloro che ricevono questa dottrina hanno lo spirito riempito di luce"

<sup>13</sup> GIOVANNI DIACONO, *Epistola a Senario* : "tanguntur sanctificationis oleo aurea eorum...quia per eas ad intellectum fides ingreditur, Apostolo dicente: " Fides autem per auditum, auditus vero per verbum Dei "(Rom 10, 17) ut quasi quodam sanctificationis muro aures instructae, nihil noxium, nihil quod retro revocare possit admittat" : PL 59, 402 B

<sup>14</sup>AMBROGIO, *I Sacramenti*, 1, 1, ed. cit., p. 44; AMBROGIO, *I Misteri*, 1, 3, Città Nuova 17, p. 137

<sup>15</sup> GIOVANNI DIACONO, *Epistola a Senario*, PL 59 402 A: " Exsufflatus igitur exorcizatur, ut, fugato diabolo, Christo Deo nostro paretur introitus; et a potestate erutus tenebrarum, transferatur in regnum gloriae caritatis Dei: ut qui dudum vas fuerat Satanae, fiat nunc domicilium Salvatoris. Exsufflatur itaque, quia tali dignus est ignominia desertor antiquus. Exorcizatur autem, id est conjuratur, ut exeat et recedat, illius agnoscens adventum, cujus erectam in paradisi felicitate imaginem prava suasionem dejecerat"

<sup>16</sup> Cf GREGORIO DI NISSA, *Discorso Sul Battesimo*: "Colui che ha ricevuto il lavacro della rigenerazione è come una recluta appena inquadrata nell'esercito... Tu ricevuta la grazia, non credere di poter vivere come i giusti e di ricevere la loro eredità se non affronterai prima molti pericoli per la fede, se non avrai dichiarato guerra alla carne e con essa non avrai resistito al demonio" ( da: *L'ora dell'ascolto. Lezionario monastico per l'Ufficio delle Letture*, ed. del Deserto, Sorrento 1978, vol II, pp. 515-516

Tuttavia la descrizione della condotta che deve tenere chi aspira al regno di Dio delinea semplicemente una vita di rettitudine sincera e onesta: *"Chi cammina senza colpa e agisce con giustizia, chi ha la verità nel suo cuore, chi non dice calunnia con la sua lingua, non fa danno al suo prossimo e non lancia insulto al suo vicino" (sal 14, 2-3, citato in RB Prol 25-27; RM Th S 30)*. La definizione dell'umiltà poi non ha per nulla il sapore di un'ascesi disumana, anzi è espressione di gioiosa lode. Così sono definiti gli umili: *"coloro che non si insuperbiscono per la loro buona condotta...magnificano piuttosto il Signore che opera in loro" (RB Prol 29-30; RM Th S 25-26)*.

I testi delle due Regole procedono in perfetta assonanza in questo ultimo tratto dell'introduzione ma, prima della conclusione, la RB introduce un passaggio molto significativo, assente nel testo della RM. Per entrambi i legislatori il monastero è *"scuola del servizio del Signore"* e la meta da raggiungere è la partecipazione alla passione e alla gloria di Cristo: sono splendide definizioni della spiritualità battesimale; l'iniziazione del catecumeno è educazione a seguire Cristo Maestro, il Battesimo è immersione nella morte e nella vittoria pasquale del Signore.

San Benedetto a queste espressioni aggiunge significativamente:

*"Eccoci dunque a istituire un scuola del servizio del Signore, con la speranza di non stabilire nulla, in essa, che risulti troppo austero e pesante; tuttavia, se nell'intento di tenere un giusto equilibrio, si riterrà necessario introdurvi qualcosa di più esigente che giovi a correggere i vizi e a conservare la carità, tu sopraffatto dal timore, non fuggire subito lontano dalla via della salvezza. E' naturale infatti che agli inizi, la via sia stretta e faticosa, ma poi, avanzando nel cammino di conversione e di fede, si corre con cuore dilatato e con ineffabile dolcezza d'amore sulla via dei divini comandamenti" (RB Prol 45 - 49)*

Dal confronto tra le due Regole emerge, qui come in altri passi, la *"discrezione"* di san Benedetto, attento al livello spirituale reale da cui ciascuno parte, ai ritmi di crescita che non sono uniformi, alle situazioni psicologiche del singolo soggetto. Con paterna attenzione egli si rivolge a chi è agli inizi (il semplice cristiano) e lo incoraggia a non soccombere alla fatica della conversione, facendogli intravedere la gioiosa libertà interiore del cuore dilatato dall'amore e dalla inesprimibile dolcezza dell'esperienza di Dio. Già fin dal cammino terreno, prima di vedere il Signore nel suo regno, chi accetta di farsi discepolo di Cristo, attinge alla beatitudine del paradiso. Non è la via che si allarga, ma il cuore in cui si riversa la pienezza della divina carità <sup>17</sup>. L'itinerario qui tracciato è esattamente quello della pienezza della grazia battesimale che conduce alla familiarità più profonda con le tre Divine Persone.

\*\*\*\*\*

E' difficile scegliere i passi delle due Regole per esaminare il tema della spiritualità battesimale perché i due testi nella loro globalità sottendono questo orientamento. Ci limiteremo quindi a qualche esemplificazione che poi consentirà di procedere all'esame di altri capitoli, se qualcuno volesse approfondire il tema.

Mi pare significativo fermarmi innanzitutto sull'epilogo della RB che non ha un parallelo con la RM (infatti la RB dal cap. 68 alla fine procede in modo indipendente dalla fonte seguita in precedenza). Dice dunque san Benedetto nell'ultimo capitolo, il 73, intitolato: *"Questa Regola non contiene ogni norma di vita santa"*:

*"Abbiamo scritto questa Regola perché, osservandola nei nostri monasteri, diamo prova di una certa serietà di vita, o di avere almeno mosso i primi passi sulla via della conversione. Ma per chi vuole affrettarsi verso la perfezione della vita monastica, vi sono gli insegnamenti dei santi Padri che, messi in pratica, conducono al culmine della santità. Infatti quale pagina o quale parola rivelata, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, non costituisce una norma rettilissima per la vita dell'uomo? Quale libro dei santi Padri cattolici non è per noi una chiara indicazione della via più sicura e più veloce per ritornare al nostro Creatore? E infine, le "Conferenze" dei Padri, le "Istituzioni", le loro "Vite", la stessa Regola del nostro santo padre Basilio non sono forse preziosi aiuti e stimoli alla virtù per monaci ben impegnati e obbedienti? Ma per noi, monaci rilassati, tiepidi e negligenti, tutto questo è motivo di rossore e confusione. Quindi, chiunque tu sia che ti affretti verso la patria celeste, metti in pratica, con l'aiuto del Signore Gesù Cristo, questa piccola*

---

<sup>17</sup> Cf AQUINATA BOECKMANN OSB, "Benediktinische Mystik, Dynamische Spiritualität in der Regula Benedicti", *Erbe und Auftrag* 72, Jahrgang 1996, Beuron, p. 383 [tr. it. : "Mistica benedettina. Spiritualità dinamica nella *Regula Benedicti*" in *Ora et labora* 1999, n.1, pp. 1- 19, qui pp. 18 s.]

*Regola per principianti; e così - sotto la protezione di Dio - giungerai sicuramente a quelle sublimi altezze di sapienza e di virtù che abbiamo sopra delineate. AMEN. Fine della Regola".*

La conclusione del Prologo della RM ha un'intonazione ben diversa:

*"...tu, o uomo...comprendi bene che è Dio stesso che ti esorta mediante questo scritto...Ascolta dunque e compi ciò che è buono e giusto, quel che ci fa trovare propizio Iddio, e adempi nella tua condotta ciò che ti addita questa regola. essa prende il nome di regola in quanto è norma per adempiere ciò che è retto, come dice l'Apostolo nell'Epistola: "Secondo la misura della regola che Dio ha stabilito per noi come misura, facendoci arrivare fino a voi" (2 Cor 10,13). La regola infatti ha per inizio la verità e per termine la giustizia, secondo le parole del profeta: "Reggiti con la verga" (sal 2, 9), cioè con il vigore che incute timore" (RM Prol 16. 22- 24)*

Per il Maestro è Dio stesso che parla attraverso la Regola, cui è attribuito un valore assoluto: *"ha per inizio la verità e per termine la giustizia"*. In questo testo l'identificazione tra vocazione monastica e vita battesimale è espressa in modo apodittico e statico: la Regola è espressione della Scrittura, parola di Dio ed è valutata nel suo valore oggettivo: san Benedetto invece, nell'ultimo capitolo che abbiamo citato - come del resto in tutta la Regola - è attento anche al soggetto, alla persona del chiamato nella sua concreta realtà e delinea un cammino che si articola in tappe. C'è un *"inizio"*, come affermava già nel Prologo, che può essere faticoso, ma nel progredire della conversione porta all'esperienza gioiosa dell'amore di Dio; nel cap. 73 afferma che *"questa piccola Regola"* è solo un itinerario per *"principianti"*: la Scrittura e *"i santi Padri"* offrono mete più alte a chi vuole affrettarsi verso la perfezione della vita monastica. Questa speciale attenzione alla situazione del singolo si esprime del resto in tutta la RB. Nel cap.2 si afferma che *"l'abate deve guidare le anime mettendosi a servizio dei diversi temperamenti... adattandosi e conformandosi a tutti secondo la natura e l'intelligenza di ciascuno"* ( vv. 31 e 32) e nel cap. 64 san Benedetto raccomanda: *" disponga ogni cosa in modo che i forti possano desiderare di fare di più e i deboli non siano tentati di tirarsi indietro"* (v. 19).

In modo quindi diverso dal Maestro, san Benedetto delinea pur sempre un itinerario di santificazione che ogni cristiano può far proprio. Anzi, egli sottolinea spesso di essere dalla parte dei deboli; quando fa concessioni ai monaci del suo tempo, che considera più rilassati e tiepidi degli antichi, usa l'espressione *"noi"* (cf RB 18, 24; 40, 6; 49, 1-3).

Che cosa significa in ultima analisi l'espressione *"Regola per principianti"* ? Osserva, ben a proposito, Ignazia Angelini <sup>18</sup>:

San Benedetto vuole proporre una qualità di vita *"piena"* nonostante i tempi per niente eroici, nella profonda solidarietà con un'epoca e una umanità sconvolta in tutti i suoi valori di cultura e civiltà e come tale tentata di fughe e di violenze. Una qualità di vita che in prospettiva cristiana scaturisce dall'intatta forza delle origini: l'esperienza battesimale, cui per altro ogni più raffinato ed elaborato vissuto religioso è funzionale.

*"Regola da principianti"* ha definito Benedetto il suo testo normativo: non in senso regressivo, ma come proposta di riconquistare la forza e l'intatta bellezza degli inizi, dell'origine battesimale come il Bene sommo che non basta una vita a gustare appieno.

Regola per principianti: cioè Regola che non si stanca di iniziare ogni giorno di nuovo, di riaprire ogni giorno con intatta sorpresa gli occhi per posare lo sguardo su ogni cosa e conoscerla *"buona"*.

In questa quotidiana riscoperta dell'inesauribile freschezza della grazia battesimale si colloca ogni indicazione normativa e spirituale della RB come pure della RM, anche se con le differenti modalità già indicate.

La stessa iniziazione alla vita monastica e la professione ( RB 58 e RM 87 - 91) sembrano ricalcare le tappe del catecumenato: la *"traditio"* e la *"redditio"*, per così dire, della Regola, il rito della spogliazione e della vestizione, le promesse solennemente emesse davanti alla Comunità e alla Chiesa hanno un carattere squisitamente battesimale (RB 58, RM 90).

<sup>18</sup> IGNAZIA ANGELINI OSB, "La sapienza dei principianti" in *Vita Monastica* n. 193 ( aprile-giugno 1993), Camaldoli, pp. 55- 56

Il passo ove si parla della spogliazione delle vesti e si esprime l'augurio che mai l'istigazione del demonio porti a riprenderle per tornare nel mondo, richiama passi di catechesi mistagogiche. A titolo esemplificativo, citiamo san Cirillo di Gerusalemme nella II Catechesi mistagogica <sup>19</sup>:

*"Appena entrati, avete deposto la tunica, e questo rito era simbolo dello spogliamento dell'uomo vecchio e delle sue azioni". Deposte le vesti, siete rimasti nudi, e in questo stato eravate simili a Cristo nudo sulla croce, il quale con la sua nudità spogliò "i Principati e le Potestà...trionfando di loro" dal legno. Siccome nelle vostre membra dimoravano le potenze avverse, ora non vi è più lecito portare l'antica tunica; non intendo parlare di quella che si vede, ma "dell'uomo vecchio, che si corrompe, seguendo le passioni ingannatrici". Non sia mai che l'anima, dopo averla deposta, se ne rivesta nuovamente; dica invece come la sposa di Cristo nel Cantico dei Cantici: "Mi sono levata la tunica; perché indossarla ancora?"*

Recita la RB 58, 26-28:

*" Subito, dunque, lì nell'oratorio, sia spogliato dei propri abiti e rivestito con quelli del monastero. Gli indumenti di cui è stato spogliato siano però conservati nel guardaroba perché se un giorno, cedendo alle suggestioni del maligno, egli dovesse - ma non sia mai!- abbandonare la vita monastica, gli si tolgano gli abiti del monastero e lo si faccia uscire con le sue vesti proprie"*

Consideriamo anche il cap. 4 della RB e i corrispondenti capp. 3 e 4 della RM che trattano dell'"arte spirituale" e dei suoi "strumenti". Vi troviamo precetti di vita spirituale cui ogni cristiano, anzi ogni uomo è tenuto: amare Dio e il prossimo, non uccidere, non rubare, non testimoniare il falso, non sfogare l'ira, dire la verità, non fare ingiustizia, non essere orgoglioso, venerare gli anziani, amare i giovani.

Ma su questa base iniziale si stagliano vette di perfezione: rinnegare sé a se stesso per seguire Cristo, nulla anteporre all'amore di Cristo, rendersi estraneo al modo di pensare e di agire del mondo; spezzare all'istante contro il Cristo i cattivi pensieri appena spuntano nel cuore e manifestarli al padre spirituale; tornare in pace prima che tramonti il sole con chi è in discordia con noi e infine - quale vertice di virtù teologale- : mai disperare della misericordia di Dio.

Sarebbe interessante considerare le varianti dei due testi; basti qualche accenno. Dove il Maestro prescrive: *"onorare il padre e la madre"*, san Benedetto dice: *"onorare tutti gli uomini"* esprimendo così una più piena consapevolezza che il Battesimo ( e a maggior ragione la "conversatio monastica") ci immette in una famiglia più grande di quella naturale, unita dal vincolo di fraternità e di figliolanza universale per la potenza dello Spirito Santo.

Dopo aver enumerato *" gli strumenti delle buone opere"*, ovvero i precetti dell'"arte spirituale", san Benedetto con la sua mentalità sintetica, conclude precisando che l'officina ove si esercita questa arte è il monastero e che l'eterno premio attende il monaco perseverante. Il Maestro introduce invece una colorita e attraente immagine del paradiso:

*" Nel fulgore di questa terra ci "sono preparati fiumi di latte e di miele, di vino e di olio, fluenti" in eterno. Sulle loro rive "frutti variopinti e diversi di diversi alberi che maturano dodici volte l'anno", non per cultura d'uomo, ma per divina "munificenza" ( Visio Pauli 21-23); non la fame li rende piacevoli a mangiarsi, né il bisogno li fa desiderare per nutrirsi, ma quando gli occhi dei beati "si saziano" solo a vederli, "ciascuno per di più sente" in bocca "il sapore che gli è gradito". "Ivi risuonano continuamente", posti sulle rive di quei fiumi, "strumenti musicali, che accompagnano gli inni, cantati a lode del re da arcangeli ed angeli" (Passio Sebastiani 13), mentre i beati cantano insieme con loro. Gli orecchi dei beati godono talmente della dolcezza di tali voci, che il loro spirito canoro ancor più si compiace di esultare, per il gran diletto che la melodia del canto produce; mentre nel duplice fulgore del cielo e della terra che divinamente irraggia, immersa in questo splendore di luce che dalla terra emana, Gerusalemme la città santa, ornata d'oro e di pietre preziose, brilla nel corusco scintillio delle sue molte gemme (cf Apoc. 21, 10. 18-21; Tob 13, 21-22; Visio Pauli 29) . Le sue mura e le sue porte, le piazze e le vie, con soave armonia di melodiosi accenti, risuonano in perpetuo del canto della letizia: alleluia. In tale esultanza i beati, fulgenti nel loro celeste aspetto, godranno di sentirsi liberati dalla perdizione del mondo e di aver meritato da Dio per sempre queste celesti ricchezze" (RM 3, 86-94)*

<sup>19</sup> CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi* - Seconda catechesi mistagogica, ed. Paoline 1965, p. 410

Sembra, ancora una volta, di poter rilevare che nella RB si esprime più vivamente la coscienza che la beata eternità inizia già da quaggiù per colui *"che niente ha più caro di Cristo"* ( RB 5, 1).

L'esperienza mistica, secondo Benedetto, non consiste in visioni e doni straordinari, ma è frutto del dinamismo della grazia che opera nel monaco, come nel cristiano, che, con fedele perseveranza, vive la carità, l'obbedienza, l'umiltà e la preghiera. Nella semplicità del quotidiano si può allora vivere e sperimentare l'unione più intima con Dio.

Nella RB si delinea, come in filigrana, il volto di Cristo nell'abate, nei fratelli, nei malati, nell'ospite. Si incontra Cristo non solo nell'oratorio, dove le labbra seguono il cuore nel canto della lode, ma anche nel chiostro, nell'orto, nei campi, nelle officine del monastero, nei viaggi compiuti dai fratelli per obbedienza a servizio della comunità.

E se il Maestro, per sottolineare il profilo soprannaturale del lavoro e delle varie situazioni comunitarie, le trasforma quasi in una continua liturgia (preghiera comune per il fratello che esce e che rientra: cap. 57; per colui che è reo di una colpa e merita una penitenza: capp. 13 e 14), san Benedetto con la sua consueta essenzialità sfronda ogni cornice rituale: Cristo si incontra nel cuore della realtà stessa: nell'abate che guida, ammonisce corregge e consola ( capp. 2 e 64), nel cellerario che provvede alle diverse esigenze di ciascuno ( cap. 31), nel malato che è amato e servito come una icona del crocifisso ( cap. 36), nell'ospite in cui si adora Cristo ( cap. 53).

La RM è attenta ai riti, alle strutture, ai rapporti verticali, al rapporto del singolo con l'abate, quasi identificato col vescovo, dottore e profeta, la RB dischiude anche l'orizzonte squisitamente cristiano dei rapporti fraterni. Si veda ad esempio il cap. 72, *" Lo zelo buono"*:

*" Esiste uno zelo cattivo e pieno di amarezza, che separa da Dio e conduce all'inferno; ma c'è anche uno zelo buono, che allontana dai vizi e avvicina a Dio e all'eterna vita. Questo è lo zelo che i monaci devono coltivare con il più ardente amore.*

*Essi , dunque, si prevengano nello stimarsi a vicenda ;  
sopportino con instancabile pazienza le loro infermità fisiche e morali;  
facciano a gara nell'obbedirsi a vicenda;  
nessuno cerchi il proprio vantaggio, ma quello degli altri;  
amino con cuore casto tutti i fratelli;  
temano Dio con trasporto d'amore;  
vogliano bene al loro abate dimostrandogli una carità umile e sincera;  
nulla assolutamente antepongano al Cristo:  
ed egli ci conduca tutti insieme alla vita eterna".*

Anche l'obbedienza è trattata con speciale attenzione ai rapporti umani: *"il bene dell'obbedienza"* è così grande che i fratelli devono donarselo a vicenda ( cap. 71) e richiede un dialogo personale del monaco con il proprio abate, quando l'obbedienza sembra impossibile (cap. 68): con umiltà, a tempo opportuno, senza arroganza il monaco deve aprire il suo cuore e se poi l'ordine di obbedire fosse reiterato, saprà, per fede, che per lui è il maggior bene agire così. In un dialogo così concepito non cresce solo lo spirito teologale ma anche il rapporto umano di paternità e di figliolanza e la capacità di condivisione della fatica di obbedire.

Essere figli di Dio e fratelli in Cristo, membra dell'unico corpo della Chiesa e esprimere questo dono di grazia nella quotidianità è vivere il Battesimo nella sua pienezza.

Dicevamo che san Benedetto è più attento del Maestro al tema della soggettività personale e dei rapporti fraterni: ciò si evidenzia specialmente negli ultimi capitoli ove l'ideale della prima comunità apostolica di Gerusalemme riaffiora con nostalgia, anche per gli influssi delle Regole di Agostino e di Basilio, ma traspare anche dal confronto tra le tematiche che le due Regole hanno in comune. Si può soffermarsi a titolo esemplificativo sul tema della scala dell'umiltà (RB cap. 7 - RM cap. 10).

Leggendo i due testi diremmo istintivamente che i gradini di questa misteriosa scala dell'umiltà che porta in alto chi più si abbassa non sono fatti per il cristiano comune, ma hanno il sapore di un'ascesi monastica che potrebbe sembrare poco umana. Quel moderare il riso, la voce ( gradi 9 e 10 del cap. 7 della RB), il contegno esterno tenendo il capo chino, gli occhi bassi nell'atteggiamento del pubblicano ( 12 gradino ), quel preferire in tutto quel che è più spregevole (gradino 6) e confondersi nella massa, accettando la regola comune in tutto ( 8 gradino), quel

soportare in silenzio le ingiustizie ( gradino 4) e confessare umilmente all'abate le proprie colpe ( gradino 5) sono atteggiamenti che, se considerati superficialmente, possono urtare.

Eppure, paradossalmente, esprimono una grande attenzione alla struttura antropologica della persona. La direzione dell'ascesa procede dall'interiorità al contegno esterno: segno di grande rispetto per l'intimo segreto della libertà interiore, sorgente dei comportamenti e degli atti. Infatti Benedetto pone al primo grado la memoria continua della presenza di Dio e il santo timore e al dodicesimo il contegno esterno semplice e compreso della propria miseria - l'icona del pubblicano -. Inoltre Benedetto dice che *"i lati della scala sono l'anima e il corpo"*: è la consapevolezza che l'ascesi spezza la persona se manca l'armoniosa sintesi delle componenti tutte dell'uomo nella reciproca implicanza. E' solo in questa prospettiva che il corpo del santo diventa trasparenza dello spirito.

Osserva , con la consueta acutezza Crispino Valenziano <sup>20</sup> che nel trattato benedettino sull'umiltà si esalta in fondo *"l'economia"* delle umane risorse. Afferma con originale interpretazione: il quarto gradino dell'umiltà fa passare il monaco, che non ha più la forza di procedere remando con le proprie energie nel mare della prova, a spiegare le vele dell'abbandono allo Spirito Santo che lo conduce all'identificazione con Cristo. E ancora, osserva, circa il gradino ottavo, che chiede di rinnegare la singolarità e di attenersi alla tradizione e alla regola comune, che l'attenzione all'ordinario è uno dei temi più grandi della RB: *"Da quando Dio si è fatto uomo, non c'è straordinario che non possa divenire ordinario e non c'è ordinario che non possa divenire straordinario"* <sup>21</sup>.

E' bello allora pensare che il cristiano e il monaco possano, nella semplicità essenziale della vita *"non avendo nulla più caro di Cristo"* attingere livelli di pienezza spirituale e mistica che ancora una volta troviamo espressi in modalità differenti nelle due Regole.

Dice Benedetto alla fine del cap. 7: *"Ascesi dunque tutti questi gradi di umiltà, il monaco perverrà a quell'amore di Dio che, essendo perfetto, scaccia il timore. Grazie a questo amore, ciò che prima faceva sotto lo stimolo della paura, comincerà a compierlo senza alcuno sforzo, quasi spontaneamente, spinto dalla buona consuetudine. Allora non agirà più per timore dell'inferno, ma per amore del Cristo e per l'abitudine al bene e la dolcezza che deriva dalla pratica della virtù. Ecco quanto il Signore si degnerà di mostrarsi, con l'azione dello Spirito Santo, nel suo servo ormai purificato dai suoi vizi e dai suoi peccati"*.

Il Maestro invece, alla fine del cap.10, dopo aver accennato all' eterno premio, si abbandona al vagheggiamento di un paradiso descritto immaginificamente con profumi, colori, canti e frutti deliziosi:

*" E non c'è dubbio che tale anima, saliti fino all'ultimo questi gradini, al termine della vita , entrerà in quel premio del Signore che l'apostolo descrive dicendo: "I patimenti di questo mondo non hanno proporzione con la futura gloria che si manifesterà in noi" (Rom 8, 31). Tali anime riceveranno quella vita eterna, che perdura nell'esultanza di una letizia ininterrotta e non conosce più fine. In essa "fiori purpurei di rose che mai appassiscono, boschetti fiorenti, in un perpetuo verdeggiare di primavera. Quivi teneri prati, sempre provvisti in copia di fluenti rivi di miele, quivi olezzano sugli steli i fiori del croco e i campi lussureggianti esalano profumi più che squisiti. Quivi aure di vita eterna che penetrano le radici, quivi una luce senz'ombra, una serenità senza nubi; e gli occhi godono di un giorno ininterrotto, ignaro di ombre notturne. Nessuna occupazione qui impedisce i diletti, nessuna sollecitudine turba affatto la tranquillità. Muggito, ululato, gemito, lamento e pianto mai qui si odono e neppure si nominano; niente che sia brutto, deforme, tetro, nero orrendo o sordido mai qui affatto si vede. Bellezza nell'amenità dei boschetti, luminosità nell'aere giocondo; gli occhi spalancati senza posa si sazano di grazia e di eleganza, e per gli orecchi nulla assolutamente entra che turbi lo spirito. Vi risuonano infatti continuamente strumenti musicali, accordati agli inni che angeli e arcangeli cantano a lode del Re. Non c'è posto per amarezza e asprezza di fiele. Mai qui furono uditi tuoni, né apparvero bagliori di lampi. I virgulti vi producono cinnamomo e gli arbusti trasudano balsamo. L'aria profumata diffonde un diletto per tutte le membra (.....) Ecco la celeste patria dei santi. Beati coloro che hanno potuto ascendere a questo luogo eterno, lungo la scala dell'osservanza dei precetti nella vita presente, salendo i*

<sup>20</sup> CRISPINO VALENZIANO, "L'umiltà: aspetti antropologici" in *La Scala* 1998, n.9 (novembre), p. 430

<sup>21</sup>CRISPINO VALENZIANO, art. cit., p. 432

*gradini dell'umiltà: si allietano con Dio nella perpetua esultanza "che egli ha preparato a coloro che lo amano ( 1 Cor 2, 9), osservano i suoi comandamenti ( Apoc 12, 17) e hanno puro il cuore" ( RM cap. 10, 92-110, 118-122).*

Anche qui si conferma la tendenza di san Benedetto a ritenere che l'itinerario battesimale e monastico possa giungere già sulla terra ad un livello elevato di esperienza di Dio e di pienezza spirituale.

La via che vi conduce è la partecipazione al mistero pasquale del Signore. La conclusione del Prologo della RB - che già abbiamo esaminato e messo a confronto con il passo corrispondente della RM - esprime un tema più volte esplicitamente ripreso o affiorante come tacito presupposto. Accenniamo solo al cap. 49 della RB sull'osservanza della Quaresima, dove ogni impegno di rinuncia è assunto *"spontaneamente", "nella gioia dello Spirito Santo", attendendo " la santa Pasqua nella gioia del più intenso desiderio spirituale"*. Benedetto stesso afferma che questo atteggiamento interiore è il paradigma della vita del monaco (*"tutta la vita del monaco dovrebbe essere una continua quaresima": RB 49, 1*).

Immergersi nel mistero della morte e della risurrezione del Signore è, appunto, il senso più autentico del Battesimo e della vita cristiana.

Viene allora spontanea la domanda: se la vita monastica è adesione piena e radicale alle esigenze del Battesimo, in che cosa consiste lo specifico del monaco e quale è il suo compito nei confronti di ogni cristiano che vive nel mondo?

Mi sembra di poter rispondere con le parole di Jean Leclercq<sup>22</sup>, figura di monaco tra i più geniali e profondi testimoni, nel nostro tempo, della perenne vitalità e attualità dei valori del monachesimo:

*" Il monaco lascia il mondo. Come ogni cristiano se ne distacca, ma in più per una vocazione particolare, lo abbandona. Va nella solitudine, spesso su una montagna, per meglio realizzare il programma che la Chiesa, nella festa dell'Ascensione, presenta ad ogni fedele: "abitare le regioni celesti, in caelestibus habitemus". Quando il Signore disparve nella nube della sua gloria, gli Apostoli rimasero con gli occhi rivolti al cielo. Due angeli vennero ad avvertirli che non l'avrebbero visto più fino al suo ritorno. Ben presto verrà per loro il tempo di spargersi su tutta la terra, di seminarvi il Vangelo e di edificarvi la Chiesa. Ma i monaci hanno questo privilegio di continuare a guardare il cielo. Essi sanno che non vedranno il Signore: vivranno nella fede e tuttavia rimarranno là. La loro croce sarà di amare senza vedere, e tuttavia di guardare sempre, di fissare lo sguardo esclusivamente in Dio, invisibile e presente. La loro testimonianza di fronte al mondo sarà quella di mostrare, con la loro stessa esistenza, la direzione in cui bisogna guardare. Il loro compito sarà di affrettare, con la preghiera e il desiderio, il compimento del regno di Dio ".*

---

<sup>22</sup> JEAN LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, tr. it. Sansoni 1983, pp. 68-69

## CLUNY

18 GENNAIO 1999

DOM G. PICASSO, OSB

In questo corso di cultura e storia monastica, le lezioni che tengo trattano soltanto di alcuni momenti della vicenda del monachesimo a cavallo tra il primo e il secondo millennio. Sono quattro lezioni, la prima delle quali deve prendere in considerazione quel movimento monastico che fa capo a Cluny, e che certamente rappresenta un grande capitolo della storia del monachesimo medievale.

Di per sé, il momento nodale della riforma monastica non è legato a Cluny. Avvenne un secolo prima, con la grande riforma carolingia, con l'opera di Benedetto di Aniane, che richiamò l'importanza della osservanza della Regola di San Benedetto, come sappiamo, e che diede anche una certa caratteristica al monachesimo, che ormai si può dire benedettino. Si può dire benedettino, perché finalmente tutti i monasteri, maschili e femminili, del Sacro Romano Impero, con lui avevano adottato la Regola di San Benedetto.

Il monachesimo ora ha una connotazione fortemente liturgica, che fa riferimento agli sviluppi che la liturgia aveva intrapreso nella città di Roma. Ed ecco, allora, le "stazioni", cioè le processioni che si facevano - solo a Roma, ben inteso - vengono inserite in qualche modo, per quanto sia possibile nella prassi celebrativa di tutta la cristianità, anche nei lontani centri, monastici, canonicali, della Gallia, nelle chiese vescovili. Ma certamente, i monasteri hanno una maggiore solidità, una maggiore consistenza per poter imitare quella liturgia che si era sviluppata a Roma.

In tempi più lontani c'era stato un travaso dalla liturgia gallicana a quella romana; quella che chiamiamo la liturgia antica romana era già stata influenzata da quella gallicana, della Gallia. Adesso, non più nella Gallia, ma in tutta l'Europa, nasce questa "imitatio" della liturgia romana. D'altra parte, il Sacramentario che Carlo Magno ha diffuso l'ha chiesto alla Chiesa di Roma. E il Sacramentario - ossia l'antico Messale, che contiene le collette, la parte eucologica, come si può vedere ancora, se apriamo un messale precedente all'ultima riforma liturgica - portava alle feste principali, sotto l'indicazione della festa, ad es.: "In festa Sancti Stephani, statio ad Sanctum Paulum", oppure: "Statio ad Sanctam Mariam Majorem". Voleva dire che a Roma la processione introitale partiva dalla "stazione" di Santa Maria Maggiore; il che aveva significato solo per chi andava a messa a Roma, evidentemente. Quindi un uso più che legittimo, ma a Roma: altrove, nelle altre regioni italiane e in America, o in Africa, o in Asia, la dicitura poteva valere come suggerimento per una "imitatio". E i monasteri si sono distinti per questa "imitatio" della liturgia.

Cluny, di per sé - se facciamo dei grandi quadri storici - si inserisce in questo momento. Non parleremo di liturgia, noi; ci accennerò; è un fatto noto, lo sviluppo della liturgia a Cluny. Ma non è una novità, nella storia monastica di quel secolo, di quel Medioevo che si sta maturando verso la fine del primo millennio. Era una novità già avviata con la riforma di Benedetto di Aniane. Cluny, appunto, nasce nel 909- 910; la data si può discutere per ragione diplomatica del testamento di Guglielmo di Aquitania, ma non è il caso di insistere dato lo scopo del nostro incontro. Nasce da questa donazione fatta da Guglielmo, Duca di Aquitania e Conte di Mâcon. Cluny è nella Regione di Mâcon, assai vicino a Taizé, luogo oggi più noto che non Cluny. Comunque, in quella regione, nel cuore della Borgogna, il Conte di Mâcon dona la sua villa di Cluny a Coumbes.

Qui si usa il termine "villa" in senso romano; voglio dire, un insediamento attorno ad alcuni centri di potere, che avevano, poi, un parato di servi che lavoravano la terra, eccetera. Diverso, dunque, dal "burgus" medievale, che era già strutturato in modo più moderno, per così dire, non più come gli antichi insediamenti romani, ma si era costituito nel Medioevo attorno a una chiesa, a un posto particolare, con caratteristiche diverse.

Questa donazione di per sé ripete un cliché: il Conte dona questa terra, perché si preghi per lui, per sua moglie, per la salvezza delle loro anime, per la salvezza dei loro antenati, per i loro figli e per la famiglia dei loro nipoti, eccetera. E' una formula ricorrente in queste donazioni, in queste fondazioni, che chiamiamo laicali, signorili, perché all'origine non vi è un vescovo o un abate, ma solo dei signori laici.

La novità sta qui nel destinatario: di solito, il destinatario di una donazione era o un vescovo del luogo, oppure uno stesso signore del luogo, che si impegnava, naturalmente, a ricevere dal vescovo dei chierici, a fare osservare delle regole monastiche, accordando autonomia al monastero. Tuttavia, queste autonomie si rivelavano relative; questi signori rivendicavano privilegi, e i monasteri femminili dovevano anche accogliere le figlie di quei signori, conferire a loro un posto dignitoso all'interno del cenobio.

Qui, invece, circa la donazione viene designato l'apostolo Pietro. Dono, dice Guglielmo, *agli apostoli Pietro e Paolo*, a coloro che li rappresentano. L'atto si conclude poi con una preghiera:

*"Vi scongiuro, santi Apostoli e gloriosi Principi della Terra, Pietro e Paolo, e te, Pontefice dei pontefici della Sede apostolica, che per mezzo dell'autorità canonica apostolica che avete ricevuto da Dio, estraniato dal consorzio della santa Chiesa, e della vita eterna, il brigante e invasore e sperperatore di queste cose, che io vi dono con animo gioioso e pronta volontà. Siate voi i difensori del luogo detto Cluny, e dei servi di Dio, che quivi risiedono, nonché di tutti questi beni, per la clemenza e la misericordia del piissimo Salvatore."*

Gli aspetti del monastero che nasce, per il resto, sono tradizionali. Questi monaci vivono sotto la signoria di Bernone, abate; un abate chiamato da un monastero vicino; il quale viene, presta la sua opera alla fondazione di Cluny, pur rimanendo abate del suo monastero. Quindi, il primo abate Bernone è un abate "a mezzo tempo", come diremmo oggi. I monaci osservano la Regola di San Benedetto e altre prescrizioni riguardo ai poveri, ai pellegrini, ai deboli; aspetti che sono già noti nella storia monastica. La vera novità della fondazione, alla quale si deve porre attenzione, è il destinatario, che è la Sede apostolica; non è un vescovo locale, né un signore locale. Anzi, si dice che il vescovo di Mâcon e il Conte successivo di Mâcon non dovranno in alcun modo imporre alcunché autorità al monastero di Cluny.

Consideriamo il successo che ha avuto Cluny per questa "libertas". La dipendenza dalla Sede apostolica rappresenta una grande libertà: lo notiamo quando la studiamo nel contesto del feudalesimo, il sistema di governo attraverso vari poteri scalari, l'uno dopo l'altro, attraverso la reciproca fedeltà; uno riceveva, sì, potere su una zona, ma prometteva fedeltà a un signore, il quale, a sua volta, aveva ricevuto quel marchesato, quella più ampia circoscrizione, promettendo, però, fedeltà al re o all'imperatore.

Gli storici si chiedono molte volte se Cluny nasce come una reazione a questo feudalesimo; alcuni dicono di no, perché, in un certo modo, è feudale anche Cluny. Vogliono dire che anch'essa è una realtà vassalla, fedele alla Sede apostolica. Ora, in realtà, la soluzione più intelligente, la risposta più intelligente, è di chi ha detto che Cluny è a-feudale; è fuori del feudalesimo. Non lo combatte nella sua struttura, ma neppure lo approva, non vi si inserisce; ne è al di fuori. Il suo "Dominus", il suo "senior", per così dire, è la Sede apostolica, è la Chiesa romana.

Ora, il fatto sorprendente, e che per me rappresenta uno dei segni più efficaci della presenza della Provvidenza nella storia, e nella storia del papato, è che la Sede apostolica in quegli anni ha vissuto i peggiori decenni in tutti i secoli della sua storia. Siamo nel cosiddetto secolo buio, l'età di ferro. Nella disintegrazione dei poteri dell'impero carolingio, anche l'Italia ha subito questa frantumazione; il re di Spoleto contro il re di Carinzia, che si contendevano il potere in Italia (è questo capitolo del regno italico indipendente anche uno dei capitoli più difficili per gli studenti che devono impararlo). Per Roma, per il Papato, è veramente il periodo della desolazione; papi contrapposti ad altri papi dalle famiglie romane, che si contendevano il dominio della città. Mancando

un potere centrale forte, questi piccoli poteri cercavano di acquistarne. Si distingue per la sua crudeltà, per la sua brutalità di procedere, la nobile Marozia, che pone sul soglio pontificio due suoi figli successivamente; ma sono ragazzi di 18, di 20 anni, e purtroppo di costumi non esemplari; senza contare, poi, le lotte intestine, che affliggono la città.

Questa Roma, questo pontefice, questo successore, "te, Pontefice dei pontefici della Sede apostolica", sarebbe lui il destinatario, il garante, a nome di Pietro e Paolo. Ora, questa Sede apostolica è in condizioni avvilenti. Non merita nessuna fiducia; tanto vero, che l'Imperatore, Ottone I, che riuscirà a rimettere in piedi l'Impero, va a Roma, a metà del secolo, si fa incoronare Imperatore dal Papa, Giovanni XI, che è uno dei figli di Marozia. Ma Ottone I, subito dopo essere stato coronato Imperatore, depone il Papa, che non merita quel posto, e chiama dei grandi vescovi della Germania, che iniziano quella serie di pontificati di persone di grande valore, che culminerà, poi, alla fine del secolo con Ottone III, nella figura di Gilberto di Auriac, uno dei grandi maestri di Reims, uno dei grandi conoscitori, dei pochi conoscitori della matematica del Medioevo, abate di Bobbio, arcivescovo di Ravenna, e papa, poi, col nome di Silvestro II, papa dell'anno 1000, accanto a Ottone III, imperatore dell'anno 1000.

Purtroppo la riforma che entrambi - Ottone III e Silvestro II - desideravano attuare non avvenne, perché tutti e due morirono nel giro di pochi anni.

Il segreto di Cluny, per cui, nel volgere di pochi anni, è riuscita non soltanto a costruire un grande monastero, ma a diffondere in tutta l'Europa cristiana le sue dipendenze - e dipendenze voleva dire donazioni, ricevute nella Spagna, nell'Inghilterra, nella Lombardia - sta in questa libertà, che le fu garantita, proprio dalla Sede apostolica. Questo è, certamente, la base della grandezza di Cluny: ha potuto organizzare una disciplina monastica all'interno del cenobio che impressionò perfino San Pier Damiani, che non aveva molta simpatia per la vita cenobitica, essendo un grande appassionato dell'eremo. Eppure quando andò a Cluny, non esitò a dire che qui, siamo veramente nel vestibolo del Paradiso, "deambulatorium angelorum". Organizzavano anche una sapiente amministrazione dei beni che Guglielmo e poi altri lasciarono, e attraverso un'azione fatta a Cluny, da parte dei signori delle terre di Europa di allora, Cluny ha portato queste fondazioni, che dipendevano da Cluny, in tutta l'Europa.

Qui in Lombardia, fuori di Milano, certamente intorno a Milano, erano numerose le fondazioni cluniacensi. Quando, anni fa, si è fatto un convegno celebrativo della fondazione dell'abbazia di Pontida, che era un priorato cluniacense, e si è studiato questo argomento, giustamente, poi, il volume che ha raccolto quelle conferenze è stato intitolato "Cluny in Lombardia". Perché quei priorati, anche se di dimensioni modeste, non certo come un grande monastero della Borgogna, portavano lo spirito di libertà e la preghiera dei monaci a contatto con la gente di queste campagne. Non erano parrocchie, non avevano una giurisdizione, ma erano una proposta di preghiera, e questa incideva al punto che superava anche le lotte politiche, che agitavano e attraversavano la cristianità di allora.

Prendiamo come esempio, la lotta, l'opposizione, anche violenta, tra Enrico IV e il papa Gregorio VII. Per ragioni che non sono da enucleare qui, Gregorio VII voleva la libertà della Chiesa, mentre Enrico IV voleva mantenere i privilegi dell'Imperatore di nominare vescovi e conti, eccetera. La cristianità era un po' divisa, come in due partiti.

Coloro che donano a Cluny non sono sempre favorevoli a Gregorio VII. Per esempio, nel caso di Pontida, viene donato questo luogo a Cluny da un signore, che fa parte dell'entourage di Enrico IV, l'imperatore; antigregoriano, quindi, scomunicato, diremmo noi. Ma Cluny supera queste divisioni, e la prova più bella di questo superamento si ha a Canossa (1077), quando l'imperatore Enrico IV è finalmente scomunicato - finalmente ma anche sorprendentemente, perché era la prima volta che un papa osava scomunicare un imperatore - da Gregorio VII, dopo un contrasto che durò per anni.

In un inverno rigido, Enrico IV parte dalla Germania, attraversa la pianura padana per portarsi a Canossa in mezzo alla neve, nel febbraio 1077; per tre giorni implora il perdono, poi, finalmente

viene accolto dal papa. Chi è il mediatore? E' famosa la miniatura che mostra Gregorio VII, seduto sulla sedia pontificale, con l'imperatore, inginocchiato in terra, con a fianco una figura col cappuccio - Chi è? E' l'Abate di Cluny, che fa da mediatore tra Enrico IV, che chiede perdono ( tra l'altro, era suo figlioccio) e il papa, che oltre tutto era un monaco, quindi apparteneva, in certo modo, alla stessa famiglia dell'Abate Ugo di Cluny.

La spiritualità di Cluny, proprio perché era spiritualità e non politica di espansione e di dominio, e la donazione fatta alla cristianità che da lì scaturiva, hanno avuto questo enorme successo. E la sua prima causa sta, appunto, nell'impostazione che dette il duca Guglielmo con il suo testamento, con quella sua donazione agli apostoli Pietro e Paolo, che assicurò una "libertas" che nessun monastero fino ad allora aveva mai avuto.

La seconda causa, però, della grandezza di Cluny, sono i quattro grandi abati che, in pratica, hanno governato questo cenobio per due secoli.

Ho detto di Bernone, imprestato per un po' di tempo al nuovo monastero. Poi finalmente, nel 927, alla sua morte, si elegge il primo abate veramente di Cluny, che è Oddone.

Oddone è un autore di opere - ricordo specialmente quella dal titolo *Occupatio* - che danno un tono all'impegno monastico di Cluny. Queste sono opere significative per chi vuole approfondire la conoscenza del fatto, del fenomeno, di Cluny.

Oddone viene anche in Italia, a riformare i monasteri. Chi è che lo chiama in Italia per riformare i monasteri? E' l'altro figlio di Marozia, Alberico II, il fratello di Giovanni XI, che la madre ha fatto principe dei Romani. Quindi in un contesto di puro potere, di lotta, di avversione, questo figlio di Marozia, meglio del fratello papa indegno, sa interpretare le esigenze spirituali e si rivolge all'abate di questo lontano monastero, perché venga in Italia, perché venga a Roma, a riformare i monasteri.

E di fatti Oddone venne nel 936, riuscì ad ordinare la vita monastica in alcuni monasteri, tra l'altro, S. Paolo, presso l'omonima basilica; però, non riuscì, per esempio, con Farfa. In questo momento Farfa era veramente un monastero laicizzato. Oddone mandò alcuni monaci per riformarlo, e ci mancò solo che non fossero assassinati dall'abate, Campone di Farfa. Oddone tornò un'altra volta in Italia, estese la sua opera riformatrice ad altri monasteri, fino a Salerno e al Gargano.

In pratica era un grande abate, perché con il tono l'*Occupatio* egli dà significato alla preghiera, alla contemplazione cluniacense, assiste a questa prima espansione. Ma opera anche in un'altra direzione, cioè, porta lo spirito di Cluny fuori dell'ordine cluniacense. I monasteri romani, quelli del Gargano, di Salerno, eccetera, non erano monasteri cluniacensi. San Paolo fuori le mura infatti preesisteva alla stessa Cluny.

Un'altra caratteristica della storia di Cluny è quella di avere esportato, per così dire, il proprio spirito anche al di là delle strutture giuridiche; anche al di là di quella che si cominciò a chiamare "Congregatio" (la "Congregatio" di Cluny : ossia, giuridicamente, i monasteri che dipendevano da Cluny).

L' "Ordo" di Cluny, infatti - "ordo" nel senso di disciplina - fu accolto anche da altri monasteri, che furono riformati. Quindi abbiamo un caso in cui il termine giuridico ha una sua consistenza notevole, ma il termine "ordo" ne ha uno ancora più vasto, perché non implica una dipendenza da Cluny, bensì una osservanza sul tipo di quella di Cluny.

All'abate Oddone, morto nel 942, dopo un abbaziato di quasi 30 anni, successe un abate che ebbe soltanto 12 anni di abbaziato; poi, diventò cieco e dovette dimettersi. Si chiamava Emarco, e non entra nella serie dei quattro grandi abati cluniacensi, per cui da Oddone si passa a Maiolo.

Maiolo fu abate dal 954 al 994; un lunghissimo abbaziato. Maiolo si caratterizza un po' come santo, il santo di casa.

Nel 1994-'95, appunto, è stato celebrato il millenario della sua morte con alcuni convegni, quindi si sono stati fatti degli studi su di lui, che hanno messo in evidenza questa sua caratteristica: la santità. Non lasciò opere, come, invece, il suo predecessore Oddone, però, agiva in quella direzione. Venne in Italia più volte; a Pavia si incontrò anche con l'imperatrice Adelaide, la moglie di Ottone I, ed ebbe rapporti con questa famiglia imperiale notevole.

A un certo punto, Ottone II gli offrì anche il pontificato, la possibilità di diventare papa. Siamo in quel periodo durante il quale, per le ragioni che vi ho detto, i papi non venivano eletti dal clero di Roma, perché sarebbero stati ancora sottoposti a pressioni e contrasti, ma designati dall'Imperatore. Ottone II offrì il papato a Maiolo e lo pregava perché accettasse il sommo pontificato

Ci si chiede perché Maiolo, che era un grande santo, abbia rifiutato questa responsabilità nella Chiesa (Nel 1994, è stato pubblicato un libro da don Giovanni Spinelli ed altri studiosi, col titolo : *Il papa mancato*). . Qualcuno dice, un po' sbrigativamente, perché egli riteneva che l'abate di Cluny fosse più importante del papa; altri invocano, invece, aspetti più concreti. Il predecessore dell'eventuale papa Maiolo era stato avvelenato; siamo ancora nel periodo piuttosto oscuro del papato, quindi una persona buona, mite, dolce come Maiolo potrebbe avere avuto anche delle riserve.

Probabilmente Maiolo si era identificato con Cluny, con la sua vita monastica, con la riforma monastica, con i monasteri che aveva fondato anche a Pavia, e quindi si sarebbe trovato in tutt'altro contesto, se avesse accettato di diventare vescovo di Roma.

Tra l'altro, Maiolo fu una delle prime persone sequestrate come è attestato nella documentazione storica. Attraversando le Alpi per venire in Italia, nel 972, fu effettivamente catturato e sequestrato da un gruppo di saraceni, che chiesero un riscatto alto. Cluny era in grado di venire incontro alla richiesta relativa al suo abate catturato dai saraceni. Però, dobbiamo anche dire che quel gesto suscitò una reazione così profonda nella popolazione alpina, per cui anche gli stessi saraceni si guardarono poi dal ripetere quelle imprese, e cominciarono ad allontanarsi.

A Maiolo successe Odilone: 994-1049. Anche lui venne in Italia, si interessò al monastero di Farfa, che resisteva ad ogni tentativo di riforma. Ma finalmente egli riuscì a portare la riforma anche a Farfa. Il fatto è famoso a motivo di un testo, un libro scritto da un monaco, Giovanni, che veniva da tutti ritenuto essere le *Consuetudini* di Farfa. Invece quelle non sono le Consuetudini di Farfa, ma sono le Consuetudini di Cluny. Il monaco Giovanni, una volta che Farfa decise di accettare la riforma, mandò un monaco a Cluny per vedere quello che si faceva lì. Quindi, sono le consuetudini di Cluny, portate in Italia. Ecco un altro esempio di ciò che dicevo prima, dell'influenza di Cluny, al di fuori della proprio congregazione.

E' molto interessante il volume che p. Hallinger ha pubblicato nel "Corpus consuetudinum monasticharum"; ma stiamo attenti a leggerlo bene. Alcuni storici hanno, poi, valutato Cluny in base a quello che aveva scritto Giovanni. Quindi ad es. se Giovanni non riporta una pratica, vuole dire - si sostiene- che a Cluny essa non era praticata. Invece c'è un inciso importantissimo: Giovanni, quando scrive a suoi fratelli, dice: "le cose più note non le dico". Quindi riferisce ciò che ha visto, però tralasciando le cose già note, quelle che a noi, magari, avrebbero recato un'immagine più completa della vita quotidiana.

Anche il p. Leclercq, in un articolo, si è chiesto: che cosa c'è stato veramente a Cluny? Perché resta un po' un mistero, tutta la dinamica interna alle volte ci sfugge. Conosciamo molti episodi, conosciamo la sua spiritualità: la figura di Cristo nei sermoni di questi abati, che il p. Lerclercq ha messo bene in evidenza, nel suo volume postumo: *I misteri di Cristo nella spiritualità cluniacense*.

Ma per quanto riguarda la vita quotidiana, l'orario, quell'alternarsi nella preghiera liturgica - la "laus perennis" -, che cosa vuole dire veramente? Non siamo del tutto informati. E questo è anche in certo modo la mancata occasione del reportage del monaco Giovanni, che non racconta delle cose note, ma soltanto di quelle più straordinarie.

A Odilone si devono soprattutto due iniziative. La prima è importante per la storia monastica. Si colloca nelle linea della riforma di Farfa, ossia egli diede la sua collaborazione alla fondazione del

monastero di Cava, quello che è oggi l'abbazia di Cava dei Tirreni. E' un monastero fondato sotto il patrocinio dell'abate Odilone; l'abate Alferio fu il primo abate di quel luogo, che egli consigliò, e quindi costruì il monastero di Farfa sul modello di Cluny, come un piccolo Cluny in Italia. Poiché Cluny aveva delle dipendenze, anche Cava ha delle dipendenze nella Puglia, e un po' dappertutto: si forma così la "Congregatio cavensis", che non ebbe però nessun rapporto giuridico con Cluny. E' un aspetto di collaborazione a cui stare attenti; una caratteristica che, in certo modo, fiorirà là dove si stabiliscono i cisterciensi, pur costruendo costoro delle famiglie monastiche più consistenti e più autonome di quelle di Cluny. Si tratta qui, invece, di congregazioni come quella cluniacense, che però contribuiscono a diffondere il monachesimo nell'Italia meridionale. E' un'altra parte dell'Europa che viene coperta da questo spirito cluniacense.

In secondo luogo - l'ha ricordato recentemente il Papa in una sua allocuzione - a Odilone si deve l'istituzione della Commemorazione dei defunti. Per primo Odilone l'introdusse a Cluny, ma poi essa si diffuse in tutta la Chiesa. Il 2 novembre vi è dedicato, fino ad oggi.

E' bene fermarci un momento su questa istituzione della Commemorazione dei defunti, perché tocchiamo un altro aspetto della spiritualità, della sensibilità cluniacense: il ricordo dei defunti, il culto dei defunti. Uno storico tedesco, Joachim Wolasch, ha anche scritto: "Cluny è nata intorno a necrologio."

Per noi questo fatto può sembrare un po' sorprendente: un movimento così vitale, così ricco di fondazioni, così incisivo nella vita della Chiesa...legato a un necrologio! Eppure è così. Cluny aveva il senso dell'appartenenza di tutti i monaci alla medesima famiglia; tutti. Si parla di un necrologio, perché, nei primi giorni della primavera, un monaco - che era chiamato in latino "rutolifer", perché portava un rotolo, una pergamena - partiva da Cluny e doveva percorrere tutti i monasteri "di Cluny", forse 2.000, chiedendo alla porta di ciascuno i nomi dei monaci deceduti durante l'anno appena trascorso e prendendone nota. Si pregava per quei defunti e per quelli di Cluny, e si passava ad un altro monastero, si chiedevano i nomi, si pregava anche per questi, e così di seguito. Quando alla fine dell'anno egli ritornava, stanco, a Cluny, aveva un rotolo con tutti i nomi dei defunti di quell'anno, o del tempo trascorso dall'ultima visita avuta dell'incaricato. Non era un Visitatore, un Definitore, come abbiamo noi oggi nelle congregazioni monastiche; era un semplice monaco, incaricato di raccogliere i nomi dei fratelli defunti, per poter poi celebrarli tutti insieme.

Cluny aveva vivo questo senso della vita futura, in cui i monaci continueranno a comporre la famiglia cluniacense.

Sono delle idee, delle immagini molto belle, che hanno avuto poi ampio spazio nella Chiesa, che hanno avuto un grande seguito e hanno lasciato un inciso nella spiritualità cristiana: pensiamo ad es. alle confraternite, che sono nate in molte città principalmente per il culto dei defunti.

Mi ricordo anch'io di aver visto ancora in opera, in Liguria, qualche confraternita. Praticamente il centro della loro vitalità era l'ottavario dei morti. Mi ricordo che, da bambino, chierichetto, andavo con mio padre - durante l'ottavario dei morti - nella chiesa della confraternita, che era aperta al pubblico solo per quella circostanza. Però, all'origine di tutto questo, c'era il disegno di Odilone - come dice il martirologio - di commemorare, dopo aver ricordato tutti i fratelli della Chiesa, "tutti coloro che insieme a noi sono stati i nostri compagni nello stesso monastero".

Ci sarebbero altri aspetti da ricordare: Odilone ha lasciato dei sermoni sulla figura del Signore Gesù, eccetera; ha scritto anche la *Vita* di Maiolo, che egli riteneva santo; è anche un bravo scrittore Odilone.

A lui successe nel 1049 quell'abate Ugo, già nominato, mediatore tra il papa e l'imperatore: una figura ai vertici della cristianità medioevale, che governò il monastero fino al 1109.

Durante il suo lungo abbaziato si avrà una nuova ondata di fondazioni cluniacensi, dappertutto, anche in Italia: monasteri e abbazie ancorate giuridicamente alla "congregatio" di Cluny. Ma altre forme parallele di associazione si costituiscono anche nel periodo governato da Ugo; per esempio, il monastero di Fruttuaria diede origine a una congregazione fruttuariense - da Fruttuaria cioè è

derivato tutto un mondo di monasteri -, coprendo la zona piemontese. Ma due priorati fruttuariensi si ebbero nel Valganna: a Voltorre e a Ravenna. Sono momenti meno studiati, perché Cluny si impone, ma lo spirito di Cluny è arrivato in Italia, nella Liguria a Genova, in Piemonte, in Lombardia, vicino a Milano e a Varese; addirittura in Germania..

Non sappiamo ancora oggi quale sia stata veramente l'incidenza del monachesimo nella società, nella civiltà dell'Europa medioevale. Basta aprire un capitolo di studio su questo argomento a partire dai pochi cenni che si conoscono per poter fare nuove scoperte. Mi ricordo, per esempio, a una "Settimana della Mendola" una bella relazione di Dom Penco sulle *Consuetudini* di Fruttuaria, che erano state edite allora. Sembrava quasi una scoperta: si sapeva di quella fondazione, ma non si conoscevano i documenti; poche erano le notizie. Cava, Fruttuaria, e molti altri movimenti; riusciamo a stento a farci un'idea di quella che era la presenza capillare di questo spirito cluniacense, uno spirito di preghiera.

"Occupatio" prima è la preghiera, è la lode di Dio, estesa anche ad aspetti che a noi potrebbero sembrare anche superflui. Per esempio, c'era una Messa apposta per il giorno in cui si distribuivano le elemosine ai poveri; delle Lodi erano state composte appositamente per coloro che attendevano alla fabbricazione delle ostie (i monaci, mentre lavoravano, cantavano queste lodi particolari). Quindi, c'è stato veramente a Cluny un tentativo di espandere la liturgia, tentativo che si presterà a qualche critica, perché - si osservava- così si va al di là, ci si trova fuori della Regola di San Benedetto.

In fondo, come vedremo, il movimento cisterciense nasce proprio da questa osservazione.

Dobbiamo essere oggettivi, però; i monaci di Cluny non avevano trascurato il lavoro per girare in carrozza per Milano e visitare salotti, eccetera, come avverrà in epoche successive. I monaci di Cluny avevano trascurato il lavoro, semmai, per pregare più a lungo. E anche la preghiera è un lavoro, specialmente se protratta nella notte e nel giorno, in forma molto accurata; nel canto hanno lasciato delle impronte notevolissime, che non riusciamo ancora a conoscere in tutta la loro estensione.

Un inno che noi cantiamo molto spesso nella Liturgia delle Ore, "Iste confessor Domini sacratus", ha una bellissima melodia, inventata dai monaci di Cluny per i loro santi abati. La Chiesa, poi, l'ha adoperato per tutti suoi grandi vescovi e papi; ma questo inno, la melodia e le parole, è nato a Cluny.

Ugo continuò su questa strada, collaborò alla riforma della Chiesa; a un certo punto, Gregorio VII gli disse di mandargli qualcuno per aiutarlo tra i longobardi, i saraceni e i normanni. Ugo gli mandò un gruppo di monaci, tra i quali Oddone di Ostia, monaco ricevuto in monastero dallo stesso Ugo. Oddone collaborò con Gregorio VII, diventò vescovo e cardinale, poi papa, col nome di Urbano II.

E' commovente il discorso che Urbano II fa, durante il famoso viaggio tra Piacenza e Clérmont Ferrand, per bandire la Crociata (oggi la Crociata suscita qualche problema; naturalmente Urbano II fa parte di quel problema, perché fu lui a benedire quella guerra santa). Durante quel viaggio Urbano II andò anche a Cluny a consacrare l'altare della nuova basilica.

A Cluny ci sono state tre chiese: la prima, di cui si sa poco o niente; una seconda costruita da Odilone, e una terza, quella che gli storici dell'arte chiamano Cluny Trois. Questa terza chiesa, quella che rimane ancora oggi parzialmente visibile (una parte del transetto), era la chiesa più grande del mondo di allora. Durante tutto il Medioevo la chiesa più grande era quella di Cluny, dedicata a S. Pietro; non S. Pietro di Roma.

Quando Giulio II, con un provvedimento discutibile, diede ordine di distruggere la basilica costantiniana per costruire quella attuale, si raccomandò agli architetti ed ingegneri perché la facessero un po' più lunga di quella di Cluny, in modo che diventasse la più grande chiesa della cristianità, così da togliere il primato a quella di Cluny. Difatti, la basilica attuale di S. Pietro a

Roma la supera, sì; ma prima la chiesa più grande, imponente, alta, della cristianità era quella di Cluny Trois, edificata dall'abate Ugo].

Urbano II approfittò della sua presenza nella regione per la consacrazione dell'altare. Il suo discorso per l'occasione è molto bello; all'inizio, si rivolge ai presenti dicendo all'incirca:

"Io sono il primo papa che viene in questo monastero, ma io sono anche un monaco di Cluny, sono entrato nella vita monastica qui. Sono felice e commosso di salutare in questo momento, ancora qui, il venerabile abate Ugo, che mi ha ricevuto."

L'abate Ugo ha fatto in tempo a vedere un suo postulante diventare papa!

Questo è un accenno alla storia della grandezza di Cluny in questi due secoli, dal 910, quando fu fondata, fino al 1109, quando morì l'abate Ugo. Questa storia si adempie, naturalmente, con la spiritualità; perché abbiamo molti testi che provengono da Cluny. In certo modo ci sono state tramandate come abbiamo detto, anche le *Consuetudini*, che riportano gli usi di Cluny. Abbiamo elenchi di libri che a Cluny venivano consegnati per la lettura quaresimale. Così sappiamo anche qualcosa della biblioteca di Cluny, degli autori ivi rappresentati. Però, anche da questa biblioteca di Cluny viene confermato il primato del culto di Dio. La liturgia, la preghiera, e quindi le opere che le favoriscono, hanno certamente la preferenza sulla cultura profana, che invece è meno coltivata.

Ci sono altri movimenti monastici che hanno dato più importanza anche alla cultura. Non bisogna però arrivare a quella contrapposizione, che p. Hallinger voleva, tra un «monachesimo di culto», rappresentato da Cluny; e un «monachesimo colto», quello di Gorze. Questa contrapposizione rappresenta un'esagerazione, perché culto e cultura c'erano da tutte e due le parti; certamente è un fatto che Cluny abbia sottolineato l'importanza della preghiera e l'abbia diffusa al di là della diffusissima "congregatio" cluniacense, perché la sua riforma era arrivata dappertutto, come abbiamo detto.

Tutto questo ci può aiutare a capire il ruolo che questo monastero della Borgogna ha svolto almeno fino all'inizio del dodicesimo secolo (il 1109, ricordavamo, è l'anno della morte dell'ab. Ugo), quando Cluny, come tutte le istituzioni umane, per quanto grandi, conosce un momento di declino.

Dopo la morte di Ugo, Cluny conosce dei momenti difficili; però, ci sarà ancora un abate, Pietro il Venerabile - del quale si potrebbe parlare a lungo - che è certamente un degno successore degli abati Oddone, Maiolo, Odilone e Ugo, che abbiamo ricordato qui. Pietro il Venerabile ha avuto rapporti, tra l'altro, con S. Bernardo, quindi con un mondo nuovo, che è quello del dodicesimo secolo, e che - dobbiamo riconoscerlo - sarà dominato soprattutto dai monaci di Cîteaux, i cisterciensi.

## CITEAUX

25 GENNAIO 1999

DOM G. PICASSO, OSB

Cîteaux : un nome solo indica il tema di questa lezione, ma è un tema molto impegnativo.

Prima di affrontarlo, ritorno ancora qualche attimo a parlare di Cluny.

Poiché nello scorso incontro non ho avuto tempo di parlare dell'evoluzione dell'Ordine nell'età moderna, devo almeno ricordare che, oggi, la Congregazione di Cluny non esiste più: l'ultimo abate di Cluny fu ghigliottinato, proprio a Parigi, durante la rivoluzione francese. Da allora, incredibilmente, questo grande movimento monastico non ha avuto successori. Sono sorte in Francia congregazioni monastiche notevoli, organizzate, anche nel secolo scorso, ma il nome di Cluny è rimasto senza successori. Gli studiosi in America o negli altri continenti, provenienti da aree geografiche e culturali lontane, non conoscono bene questa vicenda, non comprendono questo fatto. Quando sono stato a Cluny, anni fa per un convegno, il Sindaco della città diceva che ogni tanto arrivava qualche lettera, che davano a lui perché portava l'indirizzo: "All'Abate di Cluny". Aprendola, trovava infatti che si scriveva per informazioni storiche, o per altre ragioni, al "Reverendissimo p. Abate". Non essendoci più un abate, si portava la lettera al Sindaco!

A proposito, invece, di Cîteaux, troviamo subito un aspetto molto bello: ci troviamo di fronte a una Congregazione, anzi, a un Ordine vero e proprio, che si suddivide in due grandi branche - a loro volta ancora suddivise in molte congregazioni (ciò vale specialmente per il primo, l'antico Ordine) - che disegnano un movimento tuttora in pieno sviluppo. Questo è particolarmente vero per quanto riguarda i Trappisti (il secondo Ordine, riformato). In America, alcuni decenni fa, i Trappisti hanno conosciuto un grande incremento; tutti ricordiamo lo scrittore Thomas Merton, che si è fatto Trappista. "Trappista" vuol dire: cistercense di una più stretta osservanza; ma sempre cistercense. Questo movimento è ancora vivo nella Chiesa, in tutti i continenti. Questo movimento è sorto alla fine del secolo undicesimo, nel 1098; si celebrava, appunto, il novecentesimo anniversario l'anno scorso.

E' un argomento molto studiato; ha una bibliografia quasi sconfinata, comprendente l'edizione delle fonti, preziosissime, che ci servono per accostarci a questo movimento; e studi di discussioni sulla valutazione di queste fonti. Si apre davanti a noi uno scenario molto ampio, per cui ci vuole un po' di coraggio per affrontarlo nei limiti consentiti per una conversazione di tre quarti d'ora.

Ma per fortuna nostra c'è anche chi ha pensato a una pubblicazione che presenta queste varie fonti, le discute, anche in base della più recente bibliografia, le traduce in italiano, e fa il tutto senza appesantire quelle pagine in modo che siano utili soltanto per gli addetti ai lavori. Nello stesso tempo anche gli addetti ai lavori trovano lì l'essenziale per approfondire la ricerca. Si tratta di : *Una medesima carità: inizi cisterciensi*, che è stato curato da un nostro fratello monaco della comunità di Bose, ALESSANDRO AZIMONTI, qui presente.

Per fare un po' di luce in questa complessa, ma bella storia della vita monastica, mi limiterò a qualche aspetto raccolto nel cosiddetto: "Exordium parvum", che è il racconto delle origini di Cîteaux. Un racconto, però, fatto non tanto per raccontare, quanto per giustificare. Infatti lì si riportano documenti di vescovi, di papi, documenti ufficiali, che dimostrano che quello che è avvenuto, è avvenuto legittimamente.

Questo racconto un po' atipico può essere completato tramite un'altra fonte veramente narrativa, la "Historia ecclesiastica" di Olderico Vitale, un monaco né cluniacense, né cistercense, che quindi può vedere la vicenda dall'esterno. Il suo racconto integra molto bene, completa e, in linea generale, non contraddice quello che si legge nell' "Exordium".

Ciò premesso, presentiamo brevemente i fatti, come sono presentati nell'"Exordium parvum" - "parvum", perché all'origine c'era un altro racconto, più ampio, più grande, recentemente edito

anche nel "Corpus Christianorum" - e tenendo in considerazione, sullo sfondo, il racconto di Olderico Vitale.

Dobbiamo portarci ancora una volta nella Borgogna, dove nel 1075, si fonda un monastero, quello di Molesmes; un monastero di orientamento cluniacense - quindi con quel programma serio di vita monastica che noi conosciamo - e affidato a un abate, Roberto, che ha delle precedenti esperienze monastiche ed è certamente un uomo di Dio. Questo monastero fiorisce, gode di buon nome presso i signori e la gente del luogo. E' situato nella diocesi di Langres.

Il testo cistercense racconta che nell'anno 1098 "Roberto, di beata memoria" - si scrive quando Roberto è già morto - "primo abate di Molesmes, comunità fondata nella diocesi di Langres, e alcuni altri fratelli di quel cenobio", si recarono dal loro legato della Sede apostolica, l'arcivescovo della Chiesa di Lione, la prima chiesa di Francia, il venerabile Ugo, lo misero a conoscenza del loro impegno ad ordinare le proprie vite sotto la custodia della Santa Regola del Padre Benedetto. E perciò, per poter realizzare la cosa in tutta libertà, chiesero con insistenza che egli concedesse loro, in virtù dell'autorità apostolica conferitagli, anche la forza del suo sostegno, per fare delle scelte tese ad osservare la Regola di S. Benedetto.

Ma che cosa non osservavano, nella esperienza monastica da cui uscivano, della Regola di S. Benedetto? C'è un altro brano - inserito, forse, in un secondo tempo, com'è stato osservato giustamente - dove si spiegano di più le ragioni di questo desiderio di una maggiore osservanza. In questo paragrafo si dice che questi uomini di Dio parlavano tra loro delle trasgressioni che perpetravano nei confronti della Regola di S. Benedetto, padre dei monaci. In quella situazione di vita pensavano addirittura di essere degli spergiuri, perché avevano promesso di osservare la Regola di S. Benedetto.

Che cosa c'era sullo sfondo di una tale asserzione? Che cosa ci dice Olderico Vitale? Ci spiega che la comunità di Molesmes era cresciuta e l'abate Roberto aveva avuto anche delle simpatie verso alcuni eremiti che, per un certo tempo si erano sistemati nelle dipendenze o, comunque, nelle vicinanze del monastero unendosi a loro, ma poi era ritornato per riprendere il suo ufficio.

Però si mormorava: c'erano dei lamenti in comunità che si trascinarono finché, un giorno, durante un raduno capitolare, Roberto affrontò il problema di quella insoddisfazione. I monaci in parte accettarono, altri dissentirono. Su che cosa si discusse? Il punto era uno solo: "Manibus nostris non laboramus".

Quei monaci si ritenevano estranei, quasi traditori, della Regola di Benedetto, perché non lavoravano con le loro mani, "come fecero i nostri padri e gli apostoli" ( cf RB 48,8). Non era un abuso di Molesmes; era ormai una tradizione cluniacense: avendo moltiplicato la preghiera, e anche lo studio, il tempo per lavorare con le proprie mani, come prescrive la Regola, era dedicato a sbrigare qualche incombenza pratica entro la comunità. Nella Regola, d'altra parte, quella prescrizione è da considerare con molta attenzione critica, perché il contesto spiega che in essa si parla del lavoro dei campi, quindi, di per sé, non chiede quel lavoro come un impegno ordinario. Il lavoro delle mani, sì, anche a Molesmes è quotidiano, anche se non è quello dei campi. Comunque quei monaci affermano : "non lavoriamo più con le mani, come prescrive la Regola".

Dopo questo colloquio all'interno della comunità, dopo il ricorso all'autorità ecclesiastica, cioè al vescovo di Langres, diocesi alla quale il monastero di Molesmes apparteneva, e al vescovo di Chalon, luogo dove avevano pensato di andare, ecco che, nei primi mesi - si dice il ventuno marzo, ma la data può anche essere stata messa a proposito della festa del Transito di San Benedetto -, ventuno monaci con l'abate lasciarono il monastero di Molesmes e si portarono in un luogo solitario. Luogo che l'"Exordium" descrive con immagini bibliche: "una vasta solitudine, un orrore, abitato dagli animali soltanto". In realtà, qualcosa di più - però, non molto - c'era, .

Cominciarono; si costruirono una piccola cappella, delle capanne come abitazione, e iniziarono, contenti, questa nuova esperienza: un'osservanza che San Bernardo poi dirà: "litteratoria" - quasi "ad litteram" - della Regola di San Benedetto.

Certamente nessuno mette in dubbio l'intenzione santa che ha condotto i padri cisterciensi in questo luogo. Dovettero anche aggiustare l'insediamento, forse spostarlo alquanto. Certamente trovarono quella vita dura che andavano cercando. Lì, lo spazio e il tempo per il lavoro c'erano.

Non passa un anno che il "leader" del gruppo, Roberto, ritorna a Molesmes, al suo monastero dove, nel frattempo, avevano eletto un altro abate. Questo ritorno, di per sé, si spiega con il ricorso da parte dei monaci di Molesmes addirittura alla Sede apostolica. Perché, dicono, tutti quelli che ci conoscono, quando vengono a sapere che il nostro abate se n'è andato, insieme ad altri ventuno monaci, si domandano: "Chi sa che cosa succede in quel monastero! Che razza di gente sono?..." Abbiamo perso il buon nome, abbiamo perso la reputazione davanti a tutti.

Il papa non intende risolvere da Roma la questione, la rimanda al suo legato, l'arcivescovo di Lione, Ugo. Il legato interviene con dei consigli molto saggi, che consentono a Roberto un ritorno, ma garantiscono anche la permanenza a Cîteaux di coloro che volevano rimanere in questo nuovo genere di vita. Anche allora l'opinione pubblica si faceva sentire.

Non tutti hanno accettato questa versione. Qualcuno diceva che Roberto fosse un tipo un po' instabile, che decise di ritornare indietro; d'altra parte aveva settanta anni, e allora settant'anni era un'età più che veneranda. Può darsi che abbia trovato insopportabili quelle austerità. Il fatto è che è ritornato a Molesmes.

Verso questi padri, i cisterciensi dei primi secoli hanno mantenuto qualche riserva. Se vediamo gli antichi cataloghi dell'Ordine, è nominato quale primo abate Alberico, che è stato eletto dopo il ritorno a Molesmes di Roberto; il secondo è Stefano Harding.

I tempi ormai sono passati, le cose sono state viste con maggiore pacatezza, e oggi si parla di tre abati santi, fondatori di Cîteaux: Roberto, Alberico e Stefano. Però nessuno metterebbe in dubbio che quel fatto suscitò un buon "shock" tra quei monaci.

I primi cisterciensi dunque, rientrato Roberto a Molesmes, elessero un nuovo abate, Alberico, che fu abate fino al 1109, e che ebbe il merito di salvare il monastero. Sappiamo che si interessò anche di codici, specialmente liturgici; volle trattenere almeno il breviario di Roberto, per poterlo copiare, in un certo periodo di tempo. Questo dato è utile per gli studiosi, per conoscere quanto tempo occorreva per duplicare un certo codice; noi qui però non entriamo in questi particolari.

Il monastero si riorganizzò, andò avanti. Morì poi Alberico, successe Stefano Harding, un monaco inglese, che aveva lasciato l'Inghilterra quando i Normanni l'avevano conquistata. Era probabilmente di famiglia nobile, ma non in buoni rapporti con i Normanni. Venne nel continente, in Italia, entrò in contatto con Camaldoli, con Vallombrosa; era un uomo colto, di grande esperienza, che poi, finalmente, entrò nel monastero di Molesmes, dove lo accolse l'abate Roberto. In quei confronti capitolari faceva parte, anche lui, di coloro che avanzavano delle riserve per l'osservanza monastica di Molesmes. Fu tra i ventuno che lasciarono il monastero. Diventò abate nel 1009. Si cominciò a fare un primo bilancio: ormai erano passati dieci anni. Il racconto dice che erano compunti, piangevano, pregavano, perché nessuno veniva ad unirsi a loro. Quindi, se non fosse venuto nessuno, certo, questa bella esperienza, questa solitudine, questa preghiera, questo lavoro, tutto sarebbe stato destinato a finire. Ma di lì a poco, nel 1013, durante l'abbaziato di Stefano stando al testo dell'"Exordium", sarebbe avvenuto, quel fatto che cambiò radicalmente la situazione dell'Ordine. Un giorno arrivò un cavaliere del luogo, Fontaines, Bernardo di nome, che portò con sé quattro o cinque fratelli e altri amici, i quali non vennero, come potrebbe succedere oggi, ad accompagnare il candidato alla vita monastica; vennero per farsi monaci, anche loro. E la sorte di Cîteaux da allora cambiò.

[Cîteaux non è un bel nome che indica le abbazie cisterciensi; le abbazie cisterciensi si distinguono per nomi molto belli e molto significativi: Chiaravalle, Morimondo, Aureavalle, eccetera. Cîteaux è piuttosto, se vogliamo, un nome banale. Pare che derivi da "Cistercinlapidem", che vuole dire: "dopo il terzo miglio dalla città". Noi similmente diciamo "Desio", ossia "decio",

che vuole dire: "il decimo miliario dalla città [di Milano]". Quindi l'insediamento di Cîteaux non ha un nome di valore particolarmente spirituale come, invece, avranno le sue dipendenze].

Il racconto dell'"Exordium" sulla mancanza di incremento vocazionale a Cîteaux si ritiene alquanto influenzato da quei monaci di Clairvaux, perché pare, secondo uno studioso olandese, Bredero, che già prima dell'arrivo di Bernardo, Cîteaux abbia generato la prima "figlia", La Ferté. Se da Cîteaux una piccola colonia si è recata a La Ferté, vuol dire che la situazione non era realmente così drammatica. Vuol dire che qualcuno prima di San Bernardo era entrato.

Sicuramente La Ferté, vedremo poi, nel sistema cistercense, è la prima "figlia". E da La Ferté, nel 1120, partì una colonia di monaci cisterciensi, che per la prima volta attraversò le Alpi. Uscì dalla Francia, venne in Italia e fondò l'abbazia di Tiglieto, che è sull'Appennino ligure, ad Arquata Scrivia, l'Appennino che ha il versante verso il mare, ma la località è ancora molto all'interno. E' questa la prima fondazione cistercense in Italia, e la prima fondazione dei cisterciensi fuori dal loro mondo, la Francia. E' la fondazione che viene da La Ferté, la quale è, certo, una dipendenza di Cîteaux, ma estranea alla presenza, all'influsso, all'azione di San Bernardo.

La nostra piccola Tiglieto: l'ho visitata questa estate, perché la Regione di Liguria, in accordo con l'Università di Genova, ha preso l'iniziativa di restaurare questa abbazia. Era tutta uno sfacelo, stava per crollare tutto: campanile, chiostro, chiesa. Ormai non c'era più niente di solido. E' veramente una cosa piccola, posta in fondo a una valle, vicino a un fiume: proprio un esempio di come i cisterciensi intendevano il loro "Desertum", il loro "Eremum": tutto è nelle dimensioni che, giustamente, si addicono a un deserto; non a un'abbazia o a un monastero. E' un esempio importante di vita cistercense, al di fuori della linea bernardina. Lì, Bernardo non c'entra; perché, appunto, viene da La Ferté, e La Ferté deriva direttamente da Cîteaux. E' un esempio di quella vita semplice, di silenzio, di preghiera, in mezzo ai boschi che i padri cisterciensi cercavano. Ancora oggi, per arrivarci, si attraversano chilometri e chilometri in mezzo al verde. Finalmente, poi, si arriva al paese di Tiglieto, che però è su in alto, mentre l'insediamento cistercense si trova in disparte, su un torrente, nella valle molto bella, secondo i canoni delle costruzioni cisterciensi. C'è già un gruppo di monaci cisterciensi, partiti da Roma, che sarebbero disposti a rimanere in quell'insediamento. Sarebbe molto bello, appunto perché quel luogo ci fa capire molto della spiritualità di quello che doveva essere la primitiva Cîteaux.

Ora, uno dei problemi dibattuti nella storiografia cistercense è proprio questo: qual è il tipo di influsso di Bernardo nell'esperienza cistercense? San Bernardo entra a Cîteaux e dopo tre anni è mandato come abate alla nuova fondazione, Clairvaux. Però già prima si contano gli altri due insediamenti cisterciensi: Morimond e Pontigny. La Ferté, Clairvaux, Morimond e Pontigny sono le quattro "figlie" di Cîteaux. E' dunque determinante il ruolo di Bernardo?

La personalità di Bernardo certamente ha dato un impulso, specialmente all'abbazia di Clairvaux, sicché questa, da sola, superò poi le "figlie" delle altre tre. Il numero dei monaci entrati a Clairvaux durante l'abbaziato di Bernardo, cioè fino al 1153, superò di gran lunga quello dei monaci di Cîteaux, di La Ferté, di Morimond, di Pontigny e delle loro dipendenze.

Noi qui viviamo in una zona dove le "figlie" di Cîteaux hanno trovato un terreno fecondo; la grande abbazia di Morimondo viene da Morimond, in Francia; e Chiaravalle milanese, Chiaravalle della Colomba, eccetera, da Clairvaux. E' quindi una storia che ci coinvolge alquanto.

Il problema è di vedere quanto Bernardo abbia influenzato Cîteaux: è stato soltanto un interprete di Cîteaux, uno dei tanti monaci cisterciensi? Pare di no; pare che abbia interpretato lo spirito di Cîteaux, con qualche caratteristica, con qualche sottolineatura. Non dico che abbia voluto riformare Cîteaux; sarebbe troppo. Bernardo si presenta sempre come monaco cistercense. Non c'è nessuna polemica aperta con la madre, che è Cîteaux, rimane Cîteaux, e l'abate di Cîteaux è il padre di tutti, anche di San Bernardo.

Però il problema si pone, perché, certamente, la sua personalità eccezionale ha impresso uno sviluppo, che per certi aspetti - e ne dirò qualche cosa - si è un po' allontanato; egli l'ha interpretato, l'ha modificato.

Con l'arrivo di San Bernardo, con la fondazione di Clairvaux, certamente comincia quella grande espansione dell'Ordine cistercense, che ha coperto, come dice Daniel Rops, nella sua storia della Chiesa, con un po' di bianco, tutta l'Europa del secolo XII. Questa diffusione avveniva con il sistema di "madre" e "figlia": Cîteaux è la "madre" che genera quattro "figlie". A loro volta, ognuna di queste "figlie" ne genera altre, sicché si può ricomporre idealmente un albero, che copre tutta l'Europa tramite questo sistema. L'abbazia, per esempio, di Chiaravalle della Colomba, è "figlia" di Chiaravalle milanese, e, a sua volta, è "madre" di altre abbazie.

Come si regolano i rapporti tra queste numerose fondazioni? C'è la *Carta della carità*. Ecco perché, giustamente, la nostra antologia è intitolata: "Una medesima carità". Questo è anche il segreto e la novità dell'organizzazione cistercense, che ha un capitolo generale, possibilmente annuale, a cui tutti gli abati sono tenuti a prendere parte.

Però ogni abbazia conserva una sua autonomia; c'è l'abate dell'abbazia-madre, che visita l'abbazia-figlia. Quando muore l'abate dell'abbazia-figlia, è l'abate dell'abbazia-madre che va a presiedere; come quando muore l'abate di Cîteaux, sono gli abati delle "figlie", delle prime quattro, che presiedono l'ordinamento, perché si arrivi a designare un nuovo abate. Quindi, ci sono dei vincoli giuridici, ma per conservare la carità.

Ogni abbazia, poi, ha una sua vita autonoma, ha i suoi monaci, perfino le sue "figlie". Può fondarne altre. Si tratta di un sistema del tutto nuovo, che allora funzionò egregiamente, perché San Bernardo accorse con altri, con tanti giovani. Questo afflusso, poi, continuò per tutta la sua vita, dovunque passava. Egli era capace di suscitare vocazioni.

Dovette affrontare problemi della vita della Chiesa, suo malgrado; problemi di carattere teologico: gli scontri famosi con Abelardo. Ma, dentro, è rimasto sempre il monaco che confessava di aver imparato di più all'ombra degli alberi, nelle giornate calde del lavoro dei campi, che non sui libri. Il che è un'iperbole, un'immagine; sta ad indicare quanto egli abbia assimilato lo spirito cistercense.

Analizzando con molta attenzione quello che è avvenuto a Clairvaux, in rapporto a Cîteaux, si notano - dicono Auberger ed altri - che effettivamente ci sono delle nuances, delle differenze. Per esempio:

Alberico, il secondo abate, si preoccupa di avere una Bibbia, come strumento letterario minimo. E questa Bibbia, che è giunta fino a noi, è una Bibbia simile a quella degli altri benedettini, con le miniature, di una certa eleganza, quali erano, appunto, le Bibbie che usavano i monaci cluniacensi. Anche presso San Bernardo, anche a Clairvaux, ci si occupa di trascrivere, di preparare, delle Bibbie. Ma la Bibbia di Clairvaux è scarna, non ha miniature; soltanto per la lettera iniziale si ha qualche indulgenza artistica: un po' più grande, un po' disegnata. E' austera.

La pianta costruttiva dell'antica Clairvaux è molto modesta: una costruzione molto bassa, molto semplice. Invece Cîteaux, dopo gli inizi, naturalmente anch'essi molti semplici, acquista un certo sviluppo. C'è un'architettura, c'è una struttura più consolidata. Da questi ed altri indizi, gli studiosi pensano che San Bernardo abbia avuto una concezione più austera in rapporto alla vocazione originaria di Cîteaux.

Ma si tratta di particolari, come vedete, che pur significativi per il loro tempo, il secolo XII, non sono tali da accreditare la tesi che sia Bernardo il fondatore dei cisterciensi.

Bernardo ha preso l'amore alla solitudine, al deserto, il desiderio del lavoro, della contemplazione da Cîteaux, è certo. Però ha interpretato questi dati con la sua personalità che certamente era eccezionale. Questo lo dobbiamo riconoscere.

Avrebbe avuto tutte le caratteristiche per essere lui il fondatore di un ordine monastico: certo, non gli sarebbe mancato nulla. Invece è il fondatore di un'abbazia, e si inserisce nella tradizione

cistercense, arricchendola con il suo apporto, con la diffusione e con la propaganda che fa, dovunque vada, dovunque passi, sia che si occupi di crociata, che si occupi di scismi.

Tra l'altro, è venuto anche a Milano che, in quel momento, passava un brutto momento della sua storia. Aveva aderito allo scisma dell'antipapa, e Bernardo riesce a riportarla all'obbedienza di Innocenzo II. Tra i milanesi e Bernardo si crea quella simpatia, quella amicizia, per cui essi dicono di aver fatto un grande dono a Bernardo, con la fondazione di Chiaravalle milanese; Bernardo, a sua volta, dice di aver fatto, lui, un grande dono a Milano, lasciando questi monaci alle porte della città.

Così anche si può dire di Genova, di Pisa, di certe città della Germania, dove si recò per predicare la crociata. Ma nell'intimo egli è rimasto sempre l'abate di Clairvaux. Ha rifiutato anche nomine episcopali. C'è quella celebre lettera, che scrive ai suoi confratelli, mi pare, da Pisa, quando viene a sapere che si lamentano un po', perché è assente, ne sentono la mancanza. E' un grande letterato; conosce bene anche gli artifici della retorica, risponde loro: "Voi vi lamentate, sentite la mancanza di una persona sola; che cosa dovrei dire io, che sento la mancanza di voi tutti?" - cioè di tutta la comunità. C'è qui un'espressione, sincera naturalmente, di San Bernardo.

L'organizzazione e la diffusione dei cisterciensi sono state favorite poi da tanti altri fattori. Un discepolo di San Bernardo, vivente Bernardo, diventa papa: Eugenio III. Bernardo gli manda un trattato, "De consideratione ad Eugenium papam", dove dice:

"Si dice che il papa sia io; invece, no. Io non sono il papa; però ti do qualche suggerimento, qualche orientamento, perché tu possa adempiere questo compito straordinario che la Provvidenza ti ha affidato". Per mostrare la sua paternità, in fondo, Bernardo scrive un'opera che forse oggi nessuno oserebbe scrivere a un papa regnante, in vita. Invece egli manda questo trattato completo, ricco di suggerimenti per il "suo" papa, Eugenio III.

Anche questo fatto contribuì al consolidamento dell'Ordine; oltre a un grande santo, eccezionale, un uomo straordinario, un papa; e quindi il fervore monastico di questo secolo XII, forse, non si è mai più ripetuto in eguale misura.

Che cosa dobbiamo allora dire? Che tutto è andato bene? ci troviamo davanti a un'opera ben riuscita in tutto? Purtroppo anche a proposito della storia dei cisterciensi si deve avanzare, invece, qualche riserva. Ma più che altro per far vedere come in tutte le cose umane, c'è qualche cosa che, magari, va al di là di quello che si prevedeva.

La prima osservazione che gli storici fanno riguarda proprio il lavoro; quel lavoro per il quale quei primi monaci erano andati via dal loro monastero. I monaci cisterciensi hanno certamente praticato il lavoro al tempo di San Bernardo. Ma i loro patrimoni crebbero in modo tale che non ce la facevano più a seguirli; e allora, ecco che nasce tra i cisterciensi quella istituzione dei conversi, che è del tutto estranea alla Regola di San Benedetto, la quale parla di "oblato" e monaci.

Noi monaci, dice San Benedetto, tutti, dotti e indotti, romani e goti, in Cristo siamo una cosa sola; e in monastero - a parte qualche intervento dell'abate, che, però, dev'essere giustificato, altrimenti, chi arriva alle nove, prende il posto prima di chi arriva alle dieci, qualunque sia la provenienza - siamo uguali.

Gli "oblato" invece, dice la Regola, sono "pueri", bambini. A loro non pensano i cisterciensi, che non vogliono bambini. Tra loro ci sono i conversi.

I conversi sono coloro che attendono di più al lavoro e sono in tutto uguali agli altri "eccetto il monacato" - un'espressione difficile da capire. Quindi fanno voti, anche loro: sono religiosi, ma non sono monaci, perché, si dice chiaramente, "excepto monacatu". Lavorano, sono anche trattati molto fraternamente; San Bernardo li ammira.

C'è un discorso, abbastanza noto, di Bernardo, che parla in capitolo, e che si accorge che alcuni monaci dormono. E dice: "Vedo che alcuni conversi hanno ceduto alla forza del sonno. Ma lasciateli stare, non svegliateli, perché hanno lavorato, sono stanchi" ... anche se perdono un po' del discorso dell'abate, le cose possono andare avanti ugualmente."

L'istituzione dei conversi viene da Cîteaux: viene da un ambiente che era nato per l'esigenza di osservare la Regola "ad litteram". Certamente con questo non diciamo che si vada contro, ma i

giuristi direbbero che si va "praeter" - si va oltre, al di fuori della Regola: la loro esistenza non è conforme a una norma prevista.

I cisterciensi di Cîteaux si propongono anche un elenco di osservanze che provengono da Molesmes; per esempio, di non ricevere delle decime, né di pagarle agli altri. Ma il fatto sta che i monaci, per donazione, o anche per acquisti, per mantenere il "deserto" attorno al monastero, vennero in possesso di beni sui quali gravavano delle decime. Vennero in possesso di terreni, dove c'erano dei coloni che li lavoravano.

L'esempio di Morimondo è ben documentato: alcune località, perfino antichi pievi, entrano nel dominio dei cisterciensi, i quali non vogliono che altri esercitino una signoria sui loro terreni. Gli storici hanno giudicato un po' severamente questo loro atteggiamento. Invece di aiutare i contadini, li hanno costretti ad andare altrove; perché le loro "grangie", il loro sistema agrario, erano garantite dai conversi, a anche da qualche monaco, ma non da secolari. Ora, proprio l' esempio di Morimondo ci rivela molto bene qual era la loro intenzione; essi non ambivano a dominare i contadini e i lavoratori della terra, non volevano esercitare i loro poteri signorili sugli altri. Si preoccupavano, invece, che altri non li esercitassero sul loro territorio, sulle loro "grangie". Sono interessanti questi contrasti che li oppongono a volte con le autorità locali, anche con quelle ecclesiastiche. E' chiaro che, se si va a vedere i fatti per dirimerli, bisogna chiedersi: chi c'era prima? Di chi erano quelle terre? Di tale pieve, di tali signori. Avevano ragione di rivendicarle. Invece, stranamente, siano gli interventi dei papi, siano dello stesso imperatore Federico Barbarossa, sono in favore dei monaci; danno la ragione ai monaci cisterciensi. Godono di questo favore proprio perché, in fondo, non volevano, non pretendevano, di esercitare un "dominium", un potere, sugli uomini che lavoravano la terra, ma cercavano, con modi legittimi, di allontanarli, di fare un deserto, in modo da poter lavorare e curare loro questi possedimenti con il loro sistema agrario cistercense, con il quale hanno lavorato *egregiamente* le terre. Perché? Perché questi conversi, bisogna annotarlo, non erano quelle persone incolte che noi, magari, ci immaginiamo, come erano ne "I promessi sposi" fra Galdino, fra Fazio, i personaggi manzoniani. No, i conversi cisterciensi erano persone di grande capacità, erano capaci di dirigere un'azienda agricola. Vivono in monastero; il fratello "grangiero" può però anche stare lontano dal monastero per qualche giorno. Hanno una posizione.

Li troviamo già nell'"Exordium"; quindi, sono già presenti nei primi documenti. Non dobbiamo aspettare i grandi sviluppi patrimoniali. L'esigenza di affidare il lavoro manuale a terzi quindi - forse perché i monaci non riuscivano ad arrivare a tutto, come credevano all'inizio di poter fare - sta all'origine di questa istituzione.

Secondo alcuni, don Dubois, per esempio, i conversi sono laici; si vede in essi un tentativo dei laici di inserimento nella vita monastica. Ma, per noi, "laici" vuol dire qualcosa di diverso: non mi sentirei di accogliere quella suggestione.

Non c'è un sistema agrario cistercense valido per tutta l'Europa: i conversi sapevano sfruttare le caratteristiche e le possibilità del luogo. E quindi ottennero grandi successi, che, poi, divennero grandi ricchezze, e allora l'Ordine conobbe qualche momento di declino, finché non si avrà la riforma della Trappa dell'abate Rancé, per ritornare allo spirito originale di Cîteaux. Questa è una storia che si ripete in certo modo in tutti gli ordini religiosi.

Come anche, del resto, avvenne nell'arte. Non è vero che qualcuno abbia pensato a ideare un'arte cistercense; no. I cisterciensi hanno saputo sfruttare i materiali, lo stile che trovavano nei vari luoghi, proprio perché avevano delle maestranze capaci di capire bene come si doveva costruire una chiesa in una certa regione della Francia, oppure in un luogo dell'Italia meridionale.

Allora, un'altra ragione che può spiegare il loro successo sono questi "addattamenti", che non sono mancati neppure all'interno di un movimento che era sorto con dei programmi molto chiari e molto precisi che, poi, si dovettero "accomodare".

Evidentemente, i primi padri, Alberico e Stefano Harding non potevano immaginare che cosa fosse una "grangia", che non è un semplice granaio, come a volte scrive un traduttore italiano

incauto. E' una grande costruzione, un edificio, dove si collocano tutti i prodotti che non possono essere portati facilmente ogni giorno, o ogni settimana, al monastero. E, per quanto riguarda la Francia, è rimasta ancora in uso. Ha le dimensioni quasi di un monastero, anche se non ha il chiostro; ha una navata unica, per così dire, capace di contenere il vino, l'olio, il grano che, in determinate occasioni, confluivano al monastero.

Anche la storia delle "grangie" della zona milanese è stata oggetto degli studi di alcuni professori dell'Università Statale, con dei buoni risultati, che ci hanno fatto capire veramente come il monachesimo cistercense si era inserito nella società del suo tempo, certo, prendendone le distanze, ma anche favorendone gli sviluppi, e in città e nel contrado, come ci mostra, appunto, la storia dell'Ordine, se la seguiamo attraverso i primi secoli della sua esistenza.

## Vallombrosa - Camaldoli

1 FEBBRAIO 1999

DOM G. PICASSO, OSB

La conversazione di stasera ci riporta in Italia e, cronologicamente, ci colloca in un momento che precede l'argomento, l'avvenimento, ricordato nella precedente lezione, quella sui cisterciensi. I cisterciensi nascono solo alla fine del secolo XI, nel 1098; e i due movimenti che ricordiamo stasera hanno origine e sviluppo nel secolo XI, anche se poi continuano in quello successivo.

C'è un denominatore comune di questi movimenti dell'inizio del secondo millennio, che si trova ben illustrato da uno studio dal nostro Jean Leclercq; dico "nostro", perché chi si occupa di storia monastica è un autore familiare.

Egli ha scritto un articolo, molti anni fa, sulla crisi del cenobitismo nei secoli XI e XII. Senza leggerlo, uno potrebbe ben pensare che il monachesimo in questi secoli abbia conosciuto una decadenza: "crisi" come decadenza. E si penserebbe a monasteri abbandonati, pochi i monaci, l'osservanza dimenticata, come è avvenuto in altri momenti di decadenza. Invece, leggendo quelle pagine, si scopre che si tratta di tutt'altro: è una crisi di crescita, una crisi di valutazione - proprio conformemente a quello che vuol dire la parola "crisi", ossia "giudizio".

A grandi linee, parlando di Cluny, abbiamo visto come il monachesimo abbia conosciuto un grandissimo incremento dall'età carolingia in poi. Cluny si inserisce, da campione, in questo movimento di espansione. E questo stesso movimento è stato reso possibile - oltre che da un qualche cosa che non è oggetto di storia, che è al di fuori della storia, che noi non possiamo valutare, ma che certamente incide - è stato reso possibile, direi, dalla capacità di questi abati di creare comunità robuste, inserite nella vita della Chiesa, di preparare uomini che hanno reso alla Chiesa tanti servizi, come monaci, come abati, poi, anche come vescovi e papi. Nel secolo XI i monaci che sono diventati vescovi sono numerosissimi.

Grandi meriti avevano anche come amministratori dei patrimoni monastici; con la loro saggezza ci hanno portato un incremento. Quindi, si trattava di un incremento, che ha richiamato donazioni e rapporti di favore verso i monasteri da parte dei grandi signori, a cominciare dall'imperatore e l'imperatrice.

Questa situazione, di per sé, postula una "crisi", perché qui si sente il bisogno di qualcosa che assomigli a quello che ha portato quei primi monaci a Cîteaux: una maggiore solitudine, una più stretta osservanza. E' una "crisi" che va valutata con termini di paragone che dobbiamo cercare di capire, per non trovarci fuori strada.

Ora, tra i segni di questa crisi, un segno molto positivo è la rinascita del desiderio della vita eremitica.

Anche i cisterciensi parlavano di "eremo", nei riguardi del loro monastero, e rigorosamente attaccati alla Regola di San Benedetto, hanno potuto presentare una disciplina austera. Forse Roberto è tornato indietro, abbiamo detto, perché erano troppe le austerità del nuovo monastero. Però, dovendo osservare la Regola di San Benedetto, non potevano che fare spazio al cenobitismo; in sostanza, non potevano non creare una osservanza cenobitica perché, chiaramente, quando San Benedetto parla dei quattro specie di monaci - due sono cattive, meglio non parlarne; due sono buone: gli eremiti e i cenobiti - egli specifica poi: "Noi, qui, parliamo del fortissimo genere dei cenobiti."

Da quel presupposto, cioè dall'osservanza della Regola di San Benedetto "litteratoria" - secondo alcuni testi, anche se, come abbiamo già visto, "litteratoria" non fu - i cisterciensi non potevano che creare una disciplina cenobitica. Quando, nei secoli successivi, l'abate de Rancé con altri collaboratori riformò la vita

cisterciensi, nella Trappa, quest'elemento, la vita comune, si sottolineò ulteriormente. Oggi, i trappisti hanno veramente una vita comune; oltre la preghiera, tutto è in comune: il dormitorio, lo studio, il lavoro.

La risposta dei cisterciensi andava incontro a reali esigenze di questa "crisi" del sec. XII. Ma in modo particolare rispondono all' esigenza della vita eremitica, di una ripresa della vita eremitica, due movimenti monastici, sorti in Italia, prima, e comunque lontani dall'"humus" dalla quale è nata Cîteaux. Siamo nella Toscana, durante il secolo XI.

Non che i monasteri, che erano numerosi, fossero in decadenza, specialmente per quanto riguarda la vita spirituale; erano, anzi, fiorenti. Vedremo animi forti che sentivano il bisogno di qualcosa di più, in vario modo, in vario grado, inseriti nella Chiesa e nella vita pubblica della Chiesa, ma che certamente hanno privilegiato, come ideale, la vita eremitica.

E questo avvenne, appunto, specialmente in Toscana, nelle Marche, nell'Umbria, su quell'Appennino che in questi giorni è tristemente noto per tante affezioni che incombono su quelle popolazioni; difficoltà ambientali che, certamente, in epoche lontane questi eroi dell'eremitismo hanno affrontato in quella zona<sup>1</sup>. Ed è anche il motivo per cui quando studiamo l'espansione cisterciense in Italia - abbiamo visto: in Liguria, Tiglieto; in Lombardia: Morimondo, Chiaravalle, eccetera; in l'Italia meridionale perfino - troviamo che è esclusa la Toscana. La prima vera fondazione cisterciense esistente in Toscana è San Galgano, nella Maremma, ma è posteriore. Perché? Perché la Toscana aveva già in certo modo risposto a questa esigenze dell'eremitismo.

Questa premessa, forse un po' lunga, è necessaria per collocare bene alcuni personaggi che hanno lasciato una grande traccia non solo nella storia del monachesimo, ma anche nella storia della Chiesa.

Sono tre, soprattutto quelli di cui dobbiamo presentare una breve scheda biografica: Romualdo, di Ravenna; Pier Damiani; e Giovanni Gualberto.

Seguendo le loro esperienze, comprendiamo che cosa significa questo ritorno alla vita eremitica.

L'eremitismo dall'antico monachesimo orientale è passato anche nell'occidente. Ma poi, fino all'anno 1000, rimane solo sullo sfondo: predicatori itineranti, penitenti che abitavano in grotte ci sono sempre stati, ma in forma molto isolata - a parte il monachesimo basiliano che, nella forma laurionica, nelle laure (ossia in un recinto che racchiude numerose celle eremitiche) è sempre esistito - , specialmente nell'Italia meridionale.

Questo grande monaco, Romualdo, nasce a Ravenna e diventa monaco in un monastero fiorentino della sua città, Sant'Apollinare in Classe. Però viene a conoscere che su una laguna veneta c'è un certo eremita che vive da solo, Marino, e si lascia attrarre: non perché lascia il male per il bene, lascia un bene per una cosa migliore.

Questo eremita insulare, che vive su una laguna, non solo esercita quest'attrattiva verso Romualdo, ma addirittura verso il Doge di Venezia, verso i vertici della società. Si crea un gruppetto, che lascia l'Italia, e raggiunge i Pirenei, dove, per una decina di anni, il Doge, il monaco Romualdo e Marino vivono come eremiti. Per essere sicuri di non aver contatti con nessuno, vanno lontano, cercando di essere dimenticati.

Ma essi non dimenticano; non dimenticano l'Italia, dalla quale sono partiti. Nella solitudine di Cuxa, dove vissero per alcuni anni, pregavano, lavoravano, certo; ma anche studiavano, soprattutto per imparare bene i contenuti delle opere di Cassiano, e quindi di perfezionare la loro vita eremitica. Ormai erano diventati quasi degli esperti. Perché non ritornare là da dove erano partiti? Per farsi apostoli, missionari, della vita eremitica. Ecco la ragione per cui anche Romualdo torna nella ravennate, tra le solitudini dell'appennino umbro-marchigiano, e dovunque può, fonda degli eremi. Fondare un eremo non è un'impresa grande come lo è fondare un monastero: una cella eremitica, una piccola cappella, qualche altro locale forse, e tutto è fatto, molto presto. Erigere un monastero, invece, richiede molto tempo e molto impegno.

L'imperatore Ottone III, l'imperatore dell'anno 1000, aveva grande passione di restaurare l'impero romano cristiano. Era molto giovane . Aveva trovato anche dei collaboratori, specialmente Gerberto di Aurillac, che divenne poi papa col nome di Silvestro II. Egli chiese a Romualdo, quando seppe che rientrava in Italia, di diventare abate di Sant'Apollinare in Classe, quel monastero dove Romualdo si era fatto monaco, ma questi, ormai, sentiva bisogno di qualche altra cosa; non si trovava a suo agio a vivere in un monastero, seppure ordinato.

Così cominciò la sua grande opera in favore dell'eremitismo.

Fondò un eremo perfino vicino a Roma, dove ebbe come discepolo un giovane cappellano della corte imperiale, Bruno di Querfurt, che poi sarebbe diventato martire. Fondò altri eremi sulla laguna veneta. Teneva sia lui che i suoi discepoli questo criterio: se trovavano delle persone spiritualmente robuste, impiantavano un eremo; altre, invece, che non lo erano altrettanto, le indirizzavano in un monastero.

E quando gli giunse la notizia che il suo discepolo Bruno di Querfurt, con altri fratelli, aveva subito il martirio nella zona che oggi chiamiamo Ungheria, anche Romualdo, che sentiva l'attrattiva del martirio, vi andò.

Però ritornò indietro perché, ancora una volta, sentiva il richiamo delle solitudini, dei suoi monti e, tra fondazione e fondazione, arrivò al 1023 quando, già anziano, ben inoltrato in quel secolo che avrebbe veduto, alla fine, l'origine di Cîteaux ( non ha un fondamento storico che sia morto a 120 anni, ma certamente visse molto tempo), egli ricevette un piccolo territorio: Camaldoli. Lì fondò ancora un eremo e lo affidò al vescovo di Arezzo, Tedaldo.

Tuttavia Romualdo non si fermò neppure qui; sentiva ancora l'anelito di fare qualche altra cosa, di trovare un eremo ancora più lontano dalla città. Fondò allora Val di Castro, l'ultimo eremo, nelle Marche, vicino a Fabriano, dove morì il 19 giugno, giorno in cui il calendario liturgico celebra la sua memoria, intorno al 1027.

Romualdo non ha lasciato scritti. Ma un suo discepolo ha tramandato una breve regola di vita eremitica, che aveva imparato oralmente da Romualdo, il quale ripeteva sempre questa norma brevissima che, però, conteneva tutta la visione dell'eremo e della vita eremitica come egli la concepiva:

"Siedi in cella come in Paradiso" - il tuo luogo preferito è la cella, dev'essere la cella. Lo ricorda anche Bruno di Querfurt, uno che aveva conosciuto bene Romualdo.

"Dimentica e gettati dietro le spalle tutto il mondo, vigile e attento ai buoni pensieri, come un buon pescatore sta attento ai pesci. L'unica via da seguire, l'unico compagno, è il salterio. Tu che sei novizio, non puoi capire tutto; or qui, or là, cerca di salmeggiare in ispirito, e studiatli a poco a poco di intendere con la mente". Quindi propone una recita dei salmi che diventa intelligibile quasi da se stessa: si spiega da se stesso, a poco a poco, ciò che si prega.

"Quando nel leggere cominci a divagarti" - le distrazioni non sono soltanto di San Bernardo e nostre, ma anche di questi austeri eremiti - "non smettere, e non perderti d'animo; ma continua, cerca di riparare col richiamare l'attenzione. Mettiti inanzitutto alla presenza di Dio, con timore e tremore, come si sta al cospetto dell'imperatore" - è un'immagine molto efficace per l'epoca ottoniana - . "Annientati totalmente; e stattenne lì come un piccolo bambino, contento della grazia di Dio. Perché, se la mamma non dona, non c'è da mangiare, e il cibo non ha sapore". Quindi, come il bambino attende il nutrimento, che viene dalla mamma, l'eremita attende il nutrimento spirituale dalla grazia di Dio.

Su queste basi Romualdo non crea nessun vincolo giuridico tra i monasteri e gli eremi, a differenza di una tradizione che era invalsa già nell'Occidente, quella di ordinare la vita eremitica a un monastero: la vita eremitica era sempre stata vissuta, anche se da poche persone, sottoponendosi all'abate del monastero vicino, perché si considerava l'esperienza cenobitica come premessa della vita eremitica.

Romualdo fondò, pare, una trentina di eremi, ma senza vincolo giuridico. Fu sempre un promotore di vita eremitica che, quando poteva, favoriva anche quella cenobitica, ma non ebbe mai la preoccupazione di istituire qualche cosa che potesse assomigliare a un Ordine; affidava questa libera manifestazione della vita monastica all'ispirazione dello Spirito del Signore.

Dice San Benedetto, gli eremiti sono quelli che hanno provato la vita cenobitica e, essendo più robusti, possono andare all'eremo. Romualdo, invece, ammette direttamente all'eremo quegli spiriti, quelle anime, che trovava veramente pronti, e non pensò mai di sottoporre gli eremiti all'abate più vicino. Romualdo non ha dato delle indicazioni di come, secondo lui, si deve procedere nell'organizzare la vita eremitica. Soltanto rifiuta che un eremita dipenda da un monastero, rifiuta il concetto che l'eremita debba, prima di assumere questa forma di vita, a tutti i costi, essere cenobita. Ma non va più in là.

Soltanto dopo la sua morte, a poco a poco, tra gli eremi che egli fondò, Camaldoli si distingue. Un priore dell'eremo di Camaldoli, il beato Rodolfo, redasse un protocollo legislativo di quello che poi divenne la Congregazione camaldolese, che Pasquale II, nel 1113, approvò come congregazione monastica, oggi diremmo: l'Ordine eremitico di Camaldoli, con una quarantina di dipendenze, specialmente in Toscana e nell'Italia centrale.

Questa è la storia di Camaldoli, eremo fondato da Romualdo, ma non come centro dell'eremitismo da lui proposto. Questa valorizzazione di Camaldoli è avvenuta poco dopo di lui. In ogni caso, a lui si può guardare come il fondatore, non solo di Camaldoli, ma di tanti altri eremi.

Ora, tra gli altri eremi che Romualdo visitò e riformò, vi era anche quello di Fonte Avellana, presso il monte Catria, questo "gibbo", come lo chiama Dante; nelle Marche, tra le Marche e l'Umbria, nella diocesi di Gubbio

In questo eremo, quando ormai Romualdo era morto, entrò nel 1035 un altro ravennate, Pier Damiani, che aveva allora 28 anni, e aveva già seguito anche studi giuridici, oltre che letterari. Anzi, aveva frequentato le scuole più celebri della regione.

Dopo pochi anni, per le sue indubbie qualità, venne eletto priore dell'eremo, e da allora svolse una intensa attività, sia come scrittore di trattati sulla vita eremitica, sia come riformatore di eremi e, qualche volta, di monasteri, mantenendo sempre viva in cuore la preferenza per l'eremo: metteva così l'eremitismo al servizio della Chiesa, come modello al quale la Chiesa poteva guardare per quella riforma che ancora al secolo XI era in pieno sviluppo.

Egli accettò anche di collaborare con dei vescovi e anche con dei riformatori, come Ildebrando, arcidiacono della Chiesa romana, il futuro Gregorio VII. Per queste sue capacità, per questo suo offrirsi anche per dare un contributo alla riforma della Chiesa - dirà egli stesso a un certo punto: "...Ci sono cascato!"-, Stefano IX lo creò cardinale e vescovo di Ostia nel 1057. Questa nomina lo eleva, certamente, ad un posto eminente nella gerarchia della Chiesa: il cardinale-vescovo di Ostia è il primo dei cardinali.

Naturalmente Pier Damiani svolse questo compito con grande impegno; venne a Milano nell'occasione della riforma religiosa e si interpose nei tumulti tra i patarini e il clero della città, piuttosto abituato a vivere in stile signorile, incontinente. Ci fu, allora, un grande subbuglio, perché l'arcivescovo, Guido da Velate, sembrava piuttosto proteggere questo clero poco esemplare.

Il movimento di Arialdo, cioè i patarini, lottavano allora per una riforma, ponendosi contro il vescovo, contro i preti, indegni di accostarsi all'altare. Era una rivoluzione per causa religiosa. Pier Damiani viene mandato come legato papale, per mettere a posto la situazione. In una relazione al papa, lo informa bene su quello che accadde a Milano in quei giorni, su quello che era riuscito ad ottenere, cioè la promessa, da parte del clero di osservare la castità, e una certa pacificazione degli animi.

Andò anche in Francia; visitò come legato del papa l'abbazia di Cluny, e in quell'occasione che la definì come il vestibolo del Paradiso. Poi, finalmente, nel 1066, riuscì ad ottenere di rinunciare all'incarico di

cardinale-vescovo di Ostia e di tornare all'eremo di Fonte Avellana. Lì si dedica all'attività letteraria. Ha scritto tanti trattati o opuscoli che riguardano tutta la vita della Chiesa del suo tempo, perché, nonostante che fosse ugualmente attaccato all'eremo, Pier Damiani, più di Romualdo, era "aperto", si guardava intorno a quello che succedeva. Ci ha lasciato, quindi, degli opuscoli interessantissimi.

Tra gli altri, Pier Damiani ha scritto anche un trattato sulla brevità della vita dei romani pontefici, perché, effettivamente, prima di Alessandro II, che sale al soglio pontificio nel 1063, abbiamo tutta una serie di pontefici che hanno un pontificato breve, di pochi mesi; abbiamo una decina di papi in cinque-sei anni. Si pone, allora, questo problema.

Scrivo un trattato sulla rinuncia alle cariche ecclesiastiche, dove dice, appunto, che quando uno riceve una nomina, la prima cosa da fare è di rinunciare. Se poi, quando il Signore lo volesse, si trovasse modo di capire che quella sia invece la Sua volontà, allora ci si può dedicare al ministero e magari, la cosa può riuscire; ma intanto, come primo atteggiamento, bisogna rinunciare: poi si vedrà.

E' un consiglio che aveva applicato anche alla propria vita; tant'è che appena ha potuto, ha rinunciato alla carica di cardinale, ed è tornato a Fonte Avellana.

E' bellissimo anche il trattato "Dominus vobiscum", dove si pone la domanda, se l'eremita, che celebra l'Eucaristia nella sua cella, può dire: "Dominus vobiscum", quando non c'è nessuno. E in questo trattato egli dimostra che lo si può dire, perché c'è presente tutta la Chiesa nella celebrazione eucaristica. E' un concetto molto importante per la concezione dell'eremitismo di Pier Damiani: egli lo vede chiaramente inserito nella Chiesa. Tutta la Chiesa partecipa all'Eucaristia, quindi fa bene l'eremita a dirle "Dominus vobiscum", come gli altri preti, quando celebra la Messa.

Egli ha scritto anche delle regole per gli eremiti. Sarebbe troppo lungo, ricordare tutta la sua grande produzione letteraria. In molti casi sono veri trattati; ma alcuni sono dei piccoli opuscoli, sufficienti per mettere in chiaro il suo pensiero sull'argomento ivi trattato; un pensiero, per molti aspetti, uguale a quello di Romualdo, la preminenza ideale è data all'eremo. All'eremo si può accedere liberamente, non è necessario trascorrere qualche tempo in un cenobio.

Ci fu a questo riguardo anche una polemica tra alcuni studiosi, e un monaco camaldolese tentò di forzare un po' la mano ai testi di Pier Damiani, per fargli accettare l'impostazione di San Benedetto, ossia che, prima di diventare eremiti, bisognava essere cenobiti. Il ché è vero per San Benedetto; può essere vero oggi per i camaldolesi, ma non era certo l'impostazione di Pier Damiani: egli voleva che si mettesse al primo posto l'eremo, e tutte le esigenze della vita eremitica dovevano prevalere.

E' interessante ciò che egli ha scritto a proposito del chiostro. Alla domanda: "E' necessario che nell'eremo ci sia un chiostro? Oppure sono sufficienti le celle isolate?", egli risponde: "Non sarebbe necessario il chiostro; il vero eremita non ha bisogno di queste strutture; però ci sono degli eremiti che vengono dall'esperienza cenobitica, e hanno qualche nostalgia per le processioni, per le cerimonie; per venire incontro a queste esigenze, accontentiamoli, erigiamo un chiostro semplice, per qualche processione. Ma in realtà la vita eremitica non ha bisogno di queste cose".

Abbiamo una concezione della vita eremitica molto austera in Pier Damiani, forse più austera che in Romualdo: almeno, lo conosciamo meglio.

Fonte Avellana è, certo, uno degli eremi più famosi d'Italia. Dante lo ricorda ne "La divina commedia", proprio per la presenza di questo grande santo, il quale ha scritto anche una Vita di Romualdo, ma non per questo entra il suo eremo nelle dipendenze di Camaldoli. E' e resta un eremita di Fonte Avellana; quindi, la tradizione storiografica camaldolese, che lo fa diventare un camaldolese, confonde un po' la situazione. In realtà, Pier Damiani è priore a Fonte Avellana, dove muore. Fonte Avellana diventa una congregazione

eremitica, come quella di Camaldoli. Fu soltanto molto tempo dopo, nel 1570 (siamo già nell'età moderna), quando la Congregazione avellanese da segni di cedimento, non ha più numerosi eremi, che il papa annette Fonte Avellana a Camaldoli. E dal 1570 Fonte Avellana è una dipendenza di Camaldoli, come resta ancora oggi.

\*\*\*

Dobbiamo parlare di un'altra esperienza ancora, sorta anch'essa in Toscana, con un'attrazione verso la vita eremitica, ma anche con una apertura, con una presenza eccezionale nei problemi della vita della Chiesa del tempo. Il protagonista è Giovanni Gualberto, che diventa monaco nel monastero di San Miniato al Monte, un monastero di fondazione vescovile. Giovanni Gualberto si accorge che sia il suo abate sia il vescovo di Firenze sono stati eletti simoniamente, cioè hanno pagato per avere l'ufficio ecclesiastico.

La simonia è il male che affligge la Chiesa del secolo XI: la compra-vendita dei benefici ecclesiastici. Un simoniac è ritenuto un eretico, perché pensa che lo Spirito Santo si possa acquistare con denaro. Quindi la simonia è un'eresia antitrinitaria, perché nega, in fondo, la spiritualità allo Spirito Santo, rendendolo come un oggetto che si può comprare e vendere. Era una pratica allora molto diffusa, e questo, sì, è un segno di decadenza nella Chiesa. Contro questa decadenza reagirono i monaci: Ildebrando, Pier Damiani; reagirono vescovi; reagirono anche laici come, per esempio, i patarini milanesi.

Giovanni Gualberto non accetta; denuncia pubblicamente questo disordine, che è all'origine della scelta di chi è a capo del suo monastero e della sua Chiesa fiorentina. Non può più avere rapporti con essi, e sceglie la solitudine: lascia Firenze, incontra gli eremiti di Camaldoli, dove rimane per qualche tempo; ma non si ferma, sente qualcosa che lo chiama ancora più addentro nella foresta, e finalmente arriva dove oggi è Vallombrosa, allora un luogo particolarmente coperto, in una selva. Qui trova due monaci i quali, però, con il consenso del loro abate, conducevano vita eremitica; erano del monastero di Settimo, un altro monastero fiorentino. Conducevano la vita comune, approfondendo ciò che dice la Regola di San Benedetto: sono monaci che sentono il bisogno di una vita solitaria, e, con il permesso del loro abate, la scelgono. I monaci non lasciavano mai la clausura; per i rapporti con la società, quindi, dalle origini, avevano un sistema diverso da quello dei cisterciensi, che avevano degli oblati, dei conversi, che mantenevano rapporti con il mondo.

Gualberto divenne presto priore, e poi abate di quel monastero eremitico.

Si viveva secondo la Regola di San Benedetto. Ciò comportava una vita più cenobitica che negli eremi, con la preghiera e i pasti in comune, pur vivendo in un luogo che era un eremo in se stesso, lontano, in mezzo agli alberi della foresta.

Così, a poco a poco, nasce questa istituzione nuova, Vallombrosa: in essa i monaci, in generale, non diventano sacerdoti; non è la loro vocazione. San Giovanni Gualberto non era sacerdote. Questa scelta, se fosse stata fatta al tempo di San Benedetto, o poco dopo, fino al tempo di Pier Damiani, sarebbe stata più ovvia. Ma dopo la diffusione del sacerdozio tra i monaci e anche tra gli eremiti - Pier Damiani era sacerdote - rimane ancora un fatto che sorprende.

Gli studiosi pensano che probabilmente Giovanni Gualberto e i suoi confratelli non vollero codificare l'ascesa al sacerdozio, perché così potevano più facilmente accogliere quelle persone che si erano macchiate di simonia e che se ne volevano pentire; anche chierici. La persona che si era macchiata di simonia veniva allontanata dagli ordini sacri. Uno poteva pentirsi però, e Vallombrosa offriva la possibilità di crescere nella propria vita spirituale, come gli altri monaci: c'era il monastero come luogo di penitenza, soprattutto per pentirsi del peccato che allora macchiava più di altri la Chiesa di Dio.

Molti cominciarono a guardare con interesse questa vita monastica, così riformata. Alcuni monasteri furono fondati da Giovanni Gualberto; altri, già esistenti, lo richiesero come padre, per vivere questa nuova

esperienza di vita monastica nella solitudine. Nella solitudine, sì, ma - bisogna dire - fino a un certo punto; si trattava di una solitudine aperta alle situazioni emergenti nella vita della Chiesa.

E' famoso il caso di un altro vescovo di Firenze, Mezzabarba, lui pure simoniaco, anziché concubinario, che creò un grande scandalo. Giovanni Gualberto tornò in città e cercò di contrastare quella figura così indegna di vescovo. E un discepolo di Gualberto, di nome Pietro, affrontò, davanti a tremila persone, la famosa prova del fuoco: "Per provare che è vero quello che io dico, a condanna del vescovo Mezzabarba, invoco il giudizio di Dio". La mentalità medievale ammetteva questo giudizio di Dio. E Pietro passò, illeso, in mezzo al fuoco. E' un fatto abbastanza bene documentato; varie fonti lo testimoniano - è un miracolo documentato, diremmo oggi. Pietro divenne poi cardinale; e per questo fatto è passato alla storia col nome di San Pietro Igneo.

L'azione dunque ebbe successo; il vescovo Mezzabarba fu deposto dall'ufficio episcopale. Egli lasciò la sede episcopale di Firenze però, dobbiamo dire che rimase in contatto con i vallombrosani: quella condanna venuta da uomini di Dio lo aveva colpito profondamente; terminò la sua vita, come penitente, nel monastero di Pomposa.

A seguito di questo episodio, tanto clamoroso, la fama di Giovanni Gualberto si accrebbe; monaci e monasteri aderirono al suo programma, tutti guardavano a lui come padre.

Poco dopo quest'episodio, nel 1070, ricevette una richiesta dei patarini milanesi: "Non abbiamo sacerdoti degni di amministrare i sacramenti, perché sono simoniaci. Mandaci qualcuno dei tuoi, che sia sacerdote." Quindi i vallombrosani cominciarono già ad accedere al sacerdozio, almeno alcuni. I Vallombrosani arrivarono a Milano, non perché ci fosse un loro monastero, e non per fondare uno. Un monastero vallombrosano ci sarà nel secolo successivo, nel 1140: S. Barnaba di Gratosoglio (Milano). Arrivarono, quindi, questi monaci vallombrosani proprio quali sacerdoti in assistenza ai patarini, quindi al di fuori delle strutture monastiche. E si creò tra Vallombrosa e Milano - quella Milano che voleva essere riformata - un profondo legame.

Da Milano, poi, qualcuno lasciò la città e andò a Vallombrosa e diventò prima monaco, poi abate di una delle fondazioni vallombrosane, e scriverà la Vita di quell'Arialdo, che era il capo dei patarini milanesi, che fu ucciso dalla parte avversaria. Scriverà anche la Vita di Gualberto. Anche questo fatto è indice del legame molto profondo tra Vallombrosa e Milano, tra riforma monastica e riforma della Chiesa.

La Congregazione di Vallombrosa ricevette, poi, dei privilegi anche dai papi. Essa rappresenta in Italia la prima organizzazione monastica, centralizzata attorno a un monastero, come era avvenuto in Francia attorno a Cluny. Il privilegio pontificio stabilì anche varie norme per l'elezione dell'abate di Vallombrosa. Come successore di Giovanni Gualberto, si trovò quel Bernardo degli Uberti, che divenne poi anche vescovo di Parma e cardinale.

Ormai la Congregazione di Vallombrosa, dopo queste origini così carismatiche, nel secolo XII, si trovò inserita pienamente nella vita della Chiesa. I papi continuarono a servirsene, come vivaio di monaci esemplari. Innocenzo III, in un'epoca più tarda, li invitò a Roma, affidando loro la Chiesa di S. Prassede, dove ancora oggi c'è una comunità vallombrosana.

\*

Questi sono i personaggi, i giganti della vita monastica medievale, sui quali volevo richiamare la vostra attenzione, con qualche considerazione molto breve, si intende, perché l'argomento, di per sé, richiederebbe più ampia riflessione. Penso, però, che quello che abbiamo detto possa essere utile per capire un momento della storia monastica, questa volta propriamente italiana, che ha il suo cuore nel centro d'Italia, ma che spazia anche altrove: Milano è in rapporto con Vallombrosa, e molto più tardi, Camaldoli si diffonderà con i suoi eremi soprattutto nell'Italia centrale.

Comunque, tutte e due queste grandi congregazioni - Vallombrosa e Camaldoli - lasciano un segno profondo nella storia e nella tradizione monastica italiana, perché passano nell'età moderna e sono ancora presente nella Chiesa di oggi, ciascuna cercando di ricordare e riandare alle proprie origini. La congregazione di Pier Damiani, invece, è finita; ma perché è stata inglobata nell'altro movimento monastico di Romualdo, del quale Pier Damiani era stato un grande devoto.

---

<sup>1</sup> Il Relatore si riferisce a gravi disagi invernali che impediscono la circolazione e i collegamenti tra i centri abitati

## LA CERTOSA

22 FEBBRAIO 1999

DOM G. PICASSO OSB

Per parlare dei certosini, vorrei iniziare con un episodio della loro storia.

Erano passati alcuni decenni dalla fondazione, verso la fine del secolo XI, quando un ammiratore della vita di quei monaci, un ammiratore ignoto, un po' curioso, scrisse loro una lettera con molte domande sulla loro vita. Questa lettera non è arrivata a noi. Conosciamo, però, la risposta, scritta da Antelmo, il priore della Certosa, intorno agli anni 1032-39, che divenne vescovo ed è venerato come santo.

Questa risposta fa parte delle lettere raccolte in un volume della nostra sorella Cecilia Falchini, monaca di Bose, qui presente.

Il priore Antelmo scrive: "Tu ci chiedi che ti inviamo ciò che abbiamo di scritto sulla nostra vocazione monastica, qualcosa sul fondatore del nostro genere di vita, sulle usanze, sulle consuetudini della nostra vita. Hai chiesto che ti indichiamo la qualità del nostro vestito, del nostro cibo, della nostra bevanda, in quali tempi e in quali giorni osserviamo il digiuno, e in quali, invece, lo allentiamo; quante ore dedichiamo al lavoro manuale, quante alla preghiera, quante alla lettura. Ora, tutte queste cose sono contenute in uno scritto, ma si tratta di uno scritto che non ti possiamo mandare: è voluminoso. Quindi non ci possiamo mettere al servizio della tua curiosità. Puoi comunque ritenere per certo, fratello, che il desiderio, certamente non concepito nel tuo animo senza un'ispirazione dello Spirito Santo, è quindi una curiosità legittima".

Anche allora una certa propaganda attorno al proprio istituto non guastava!

"Il Signore ti conceda secondo il tuo cuore, ti conceda quanto tu desideri. Sta' bene, e prega per noi."

Questa, se fosse stata una risposta puntuale, ci avrebbe informato su alcuni aspetti della vita certosina. Ma una tale risposta non l'abbiamo, e la motivazione di questo fatto è di per se stessa significativa: perché questi particolari sono scritti in un libro, non in un foglietto, e non si può mandare a tutti un libro.

Quindi anche noi, come quell'ignoto ammiratore dei certosini, con questa conversazione ci dimostriamo un po' curiosi circa la vita di questi monaci, che - dobbiamo dirlo subito - non appartengono a nessuno di quei raggruppamenti monastici che abbiamo finora cercato di studiare, di conoscere: i cluniacensi, i cisterciensi, i vallombrosani, i camaldolesi. Tutti quelli si ritrovano in un comune denominatore: sono benedettini. Invece qui abbiamo un ordine, vero e proprio, che non si riconosce nella spiritualità benedettina, nelle istituzioni benedettine, nella Regola benedettina, anche se, evidentemente, le analogie si possono studiare; ma sono poche, perché i monaci della Certosa non hanno adottato la Regola di San Benedetto, e quindi non sono diventati benedettini. Hanno avuto un loro fondatore.

Già l'aveva chiesto quell'ignoto indagatore: "Chi è il vostro fondatore?" Il loro fondatore, Bruno di Colonia, è una personalità di spicco del secolo XI; direi che è il Maestro per eccellenza. A distanza di molti anni, quando ormai aveva lasciato l'insegnamento, anzi, quando muore, i necrologi, che si passano da una comunità all'altra, lo chiamano sempre "il Maestro". Certamente doveva essere un uomo di una eccezionale competenza.

Era nato a Colonia, divenne chierico e anche canonico a Colonia, ma poi si trasferì a Reims, dove studiò così bene, da diventare ben presto maestro di Teologia. Era un maestro ascoltato, seguito; troviamo dappertutto i suoi discepoli, che poi occuperanno posti di rilievo; qualcuno di loro diventerà Papa. Urbano II, il Papa delle crociate, monaco cluniacense, era stato un suo allievo. Ma prima di entrare a Cluny, aveva studiato a Reims, e Bruno era stato il suo maestro. Questa

circostanza, che un suo antico allievo diventi Papa, non ha però giovato a Bruno, almeno nel senso che Bruno avrebbe desiderato.

Ebbe la sfortuna di trovare un vescovo di Reims, Manasse, non proprio esemplare. Non dobbiamo neppure esagerare la sua cattiva condotta; era soprattutto avido di possedere, forse aveva avuto simoniacamente la stessa sede vescovile. Non è però del tutto chiaro, perché in un primo tempo Gregorio VII non lo condannò. Roma si interessò al caso, egli stesso andò a Roma per difendersi. ma alla fine Gregorio VII scrisse ai preti di Reims di allontanarlo e di nominare un altro.

L'insegnamento di Bruno si svolge durante questo episcopato. Egli insegna bene, non dipende dal vescovo nel suo insegnamento, però, a lungo andare, quando le accuse contro il vescovo arrivano a Roma, Bruno prende posizione. L'arcivescovo allora scrive una risposta molto forte a quelli che l'accusavano, e tra questi ci mette anche Bruno. Non è della diocesi di Reims, è un canonico di Colonia, e anche lui fa parte di quelli che hanno tramato contro l'arcivescovo.

In ogni caso, quando Manasse viene allontanato, Bruno è uno dei candidati all'episcopato; il clero ha molta simpatia per lui, ma Bruno non accetta. In una sua lettera ricorda come proprio in quegli anni, in lui insieme ad alcuni amici, sia maturato questo bisogno di solitudine, questa vocazione alla solitudine. E' interessante perché la vocazione, come una folgorazione, matura in una conversazione tra amici.

Bruno si mette a cercare la solitudine. Il più grande monastero di allora, l'abbiamo già ricordato, era Molesmes, nella diocesi di Langres, dove era abate Roberto, nel 1084, poi nel 1098, colui che andò a fondare Cîteaux. Bruno sente parlare di quel monastero famoso, osservante, di buona fama. Anche se non corrispondeva a tutti i suoi desideri l'ideale di quei monaci, che erano giunti lì guidati dal bisogno di andare in un luogo dove impiantare una vita che consentisse loro di osservare la Regola di San Benedetto, di lavorare quindi, come amavano ripetere, anche con le proprie mani.

Il desiderio di Bruno, invece, è quella della solitudine. E in una dipendenza di Molesmes, in una cella, che diventerà poi un piccolo insediamento, un monastero, Sêche-Fontaine, chiamato così forse per la scarsità dell'acqua, Bruno si ferma per almeno un anno, protetto e sotto la guida dell'abate Roberto. Ma questo soggiorno non dura molto, perché Bruno non si trova del tutto al suo agio.

Quella Regola benedettina, che prescriveva preghiera, studio, lavoro, sia pure "taciturnitate", in un ambiente raccolto, e che, mediante l'ospitalità, manteneva una porta aperta sul mondo, non corrispondeva al suo bisogno assoluto di solitudine. Per cui, dopo un breve tempo, i due si lasciano. Però l'incontro di Roberto di Molesmes e Bruno di Colonia, il fondatore dei certosini, non è stato infruttuoso. Ha lasciato un segno nell'uno e negli altri.

Quando, nel 1101, dalla Calabria giunge un certosino, che si porta in Francia per recare la notizia della morte di Bruno, e a Molesmes Roberto, tornato ormai da Cîteaux, accoglie quella notizia, ecco che stende una bella nota obituaria, dove dice:

"Noi lo ricordiamo con tanta amicizia, il maestro Bruno, vostro patrono, vostro fondatore. Abbiamo già detto trenta Messe per lui, e lo ricorderemo sempre nell'anniversario della sua morte."

Questa nota, alquanto eccezionale, scritta - pare - dallo stesso Roberto, sta ad indicare i buoni rapporti rimasti, e il reciproco rispetto, anche se il carisma li distingueva. Vedremo, poi, di sottolineare questa distinzione dalla Regola benedettina.

Bruno era ancora in ricerca di qualcosa di più austero, di un taglio netto con la società. Sente dire di una zona impervia, già abitata però, come risulta dai documenti. Gli agiografi tendono ad esagerare la solitudine, è un luogo comune che applicano con i monasteri più noti, come Cîteaux, "locus horroris et vasti solitudinis". Invece da altri documenti sappiamo che qualcuno ci abitava: c'era anche un piccolo oratorio. Così, quando gli agiografi parlano della Chartreuse come di una valle elevata, tra dirupi e montagne, quasi inaccessibile, dove nessuno abitava, calcano un po' la

mano. Si trattava di un ambiente austero, ma che dipendeva da un monastero, "Casa Dei", "Chez Dieu".

In questo monastero si lavorava; si raccoglieva qualche frutto dalla foresta: qualcuno ci passava. Non solo, ma una lettera di Bruno, "Ad suos carthusianos", scritta quando egli da lì si allontana, mette in guardia i fratelli laici, conversi, contro i falsi eremiti, che si aggirano da quella parte. Si capisce, allora che qualcosa già c'era; tanto che qualche eco viene all'orecchio di Bruno.

Egli si presenta al vescovo di Grenoble, Ugo, monaco della "Chez Dieu", che gli agiografi dicono sia rimasto molto legato alla vita monastica, in quanto porta ancora l'abito monastico anche se vescovo. Soprattutto - sorpresa! - era stato anche lui allievo di Bruno a Reims, e quindi l'accoglienza, fu quanto mai favorevole, festosa. Ugo accompagnò Bruno e i suoi amici in questo luogo solitario, in una valle chiusa tra le Alpi del Delfinato, chiamato la Cartusia - non si è ancora capito bene la ragione di questo nome- . E' un altopiano, posto in una valle a oltre 1000 metri, con tutti gli svantaggi del clima della posizione geografica, con le difficoltà per arrivarci, il freddo della cattiva stagione.

Bruno e i suoi ne furono entusiasti; vi si fermarono, e organizzarono nella valle, dove pareva che nessuno prima di allora vi abbia mai abitato, la prima Certosa. "Certosa", perché in questa "Chartreuse", in questa valle, così denominata, è nato il loro insediamento.

Questo insediamento fu benedetto dal vescovo; come abbiamo visto, suscita interesse, anche per le caratteristiche dell'insediamento, che sono un po' diverse dal solito. Bruno ci va con altri sei compagni; uno è italiano, Landuino, che gli succederà; alcuni sono canonici, come lui; uno è cappellano, colui che assicura il servizio liturgico; poi, ci sono due laici, conversi, che avevano il loro ruolo particolare.

Bruno organizza una vita veramente solitaria, ma la sua opera viene conosciuta anche fuori dei confini della Francia. Il Papa, Urbano II, il suo antico allievo, monaco di Cluny, si affrettò a richiedere la sua presenza a Roma. E' un'amicizia che non giovò molto a Bruno, che doveva abbandonare quella Certosa, quella vita, quell'istituzione che stava costruendo, insieme agli altri sei. Il vescovo Ugo aveva sognato di vedere sette stelle, che si orientavano verso quella montagna impervia.

Bruno dovette lasciare a Landuino la responsabilità della nuova istituzione, e andare a Roma. Per un po' di tempo affiancò il Papa, come questi voleva, e l'accompagnò in quel famoso viaggio, legato al bando della prima crociata, che Urbano II fece nell'Italia settentrionale, a Piacenza, poi a Clermont-Ferrand, e anche a Cluny.

Ma la nostalgia di Bruno per la Certosa e quella solitudine era grande, e divenne più acuta ancora quando il Papa gli offrì di diventare arcivescovo in una sede importante, Reggio Calabria. Bruno lo rifiutò. Bruno voleva tornare alla solitudine. Allora il Papa e il monaco giunsero ad un compromesso: Bruno poteva tornare a una certa solitudine, ma non andando in Francia; doveva rimanere in Italia, in quella parte d'Italia meridionale, da alcuni decenni conquistata dai Normanni con la forza militare, dove si aveva instaurato un rapporto privilegiato con la Sede apostolica. A un certo punto, la regione divenne un feudo della Sede apostolica, perché i Normanni non avevano nessun titolo per legittimare quella conquista violenta. Erano dei predoni, e sentivano nella coscienza questa colpa. E allora ricorsero allo stratagemma di donare quella terra al Papa. Il quale la restituì a loro, come feudo della Sede apostolica. Abbiamo i famosi giuramenti di Roberto il Guiscardo. I Normanni erano militari molto rudi, non raffinati, però avevano subito il fascino della Sede apostolica. Più volte Roberto rinnova il giuramento di fedeltà. Quando Gregorio VII si trovò a mal partito e stava per essere acciuffato da Enrico IV, proprio a Castel Gandolfo, dove si era rifugiato, arrivarono i Normanni a liberarlo. Questa liberazione causò molti danni a Roma, perché i Normanni distrussero, rubarono; però salvarono il Papa, lo portarono via a Salerno, dove morì.

Bruno allora non andò in Calabria come vescovo, ma come monaco, eremita, in cerca di solitudine. A questo punto, ci si può chiedere: "Ma era sacerdote?" E' un problema dibattuto tra i

suoi biografi; non ci sono testimonianze dirette. Il fatto che sia stato canonico non vuol dire che sia stato sacerdote. Allora i canonici erano anche chierici che partecipavano alla vita comune del Capitolo della cattedrale, attendevano all'ufficio liturgico, però non tutti diventavano sacerdoti. Anche giuridicamente erano divisi in ordine dei preti ed ordine dei diaconi; un po' come il collegio cardinalizio, che all'origine era un collegio canonico di San Giovanni in Laterano.

Non ci sono espliciti riferimenti al suo sacerdozio; il fatto più notevole è che a Reims volevano farlo vescovo; anche il Papa voleva nominarlo vescovo. Però questo non è un fatto decisivo; non sarebbe stata la prima volta che qualcuno fosse nominato vescovo non essendo ancora sacerdote. Se pensiamo a Sant'Ambrogio, per esempio, sappiamo che non era ancora battezzato. Non rappresentava allora, come potrebbe fare oggi, una difficoltà, che uno non sacerdote venisse designato vescovo.

Andando a veder le lettere di Bruno, ci sorgono molti interrogativi. Tra l'altro uno dei suoi compagni viene chiamato "il nostro cappellano", perché era colui che celebrava l'eucaristia. Anche qui, sembra un po' abnorme che Bruno, il fondatore, non sia sacerdote, che non sia lui che celebri la liturgia per il gruppo.

Egli trova in Calabria un luogo adatto per riproporre la sua ideale Certosa, una nuova Certosa, quella che oggi porta il nome di Serra San Bruno; è una delle due certose ancora aperte in Italia. Qui passa l'ultimo periodo della sua vita e lì muore nel 1100.

Non ha scritto una regola; ha lasciato uno stile di vita che i suoi hanno conservato gelosamente; e qui il quinto priore, Guigo, il priore che precedette Antelmo che abbiamo citato all'inizio, mise per iscritto le Consuetudini della Certosa; Consuetudini, che sarebbero state utili a quel curioso indagatore, se si avesse potuto farne una copia e mandargliela.

Queste Consuetudini ci consentono di dire qualcosa sulla struttura spirituale e anche materiale della Certosa. I certosini si dividono in due classi: i monaci propriamente detti, che ormai erano quasi tutti sacerdoti, e i conversi, o donati, che erano laici. Però ciascuno ha funzioni molto diverse.

Le Consuetudini presentano dei grandi elogi sulla solitudine; l'ultimo capitolo è molto bello; ci fa vedere come tutte le grandi decisioni, che riguardano i personaggi del Vecchio Testamento, sono state sempre prese nella solitudine, compresa la risposta di Maria all'Annunciazione, che è avvenuta, appunto, quando era sola e raccolta in preghiera. Quindi la ricerca della solitudine è il cuore della vita certosina. Ma non si tratta di una solitudine come fine a se stessa, infeconda; il certosino, si dice, vuole la solitudine per incontrare Dio.

Come per la vita benedettina c'è il motto "Ora et labora", la spiritualità certosina ha elaborato un programma: "O vera solitudo, o sola beatitudo": la vera beatitudine si ha solo nella solitudine. Ossia la solitudine è l'unica vera felicità che dev'essere cercata per incontrare il Signore. Il certosino, per quanto possibile, si porta fuori del mondo e non avverte quello che avviene attorno a lui.

C'è anche un altro motto, molto significativo, che si legge spesso nelle certose come emblema, come stemma, "Stat Crux dum volvitur orbis", ossia, la Croce rimane; il mondo cambia intorno, ma quella rimane fissa. Penso che questo sia lo sforzo più grande che sia mai stato fatto per fermare il tempo, per fermare la storia: "Stat Crux". E' un tentativo non riuscito nella storia dell'umanità che, invece, è dominata dai cambiamenti. Ma dal punto di vista di Dio, se bene riflettiamo, veramente questo "Stat Crux" è un momento che segna profondamente la storia.

Questi sono i primi principi, che esigerebbero un'adeguata meditazione; e chi legge anche la bella edizione in italiano delle lettere dei primi certosini può cogliere meglio il profondo significato spirituale di questa vita certosina, propriamente solo dei monaci.

Differente è la spiritualità dei laici della certosa, i conversi. Ma la divisione tra monaci e laici è anche fisica, materiale; abitano in due file diverse di celle. Nella prima Chartreuse, c'era anche un dislivello: una casa "superior", delle celle attorno a un chiostro, con la chiesa, per i monaci; una

casa "inferior", in basso, per i conversi. Il tutto formava una casa, una costruzione unitaria, come potrebbe essere un monastero qualunque, abitato da monaci.

I conversi sono al servizio dei monaci; però anche loro hanno la propria spiritualità. Devono osservare il silenzio; e il priore per quattro settimane sta nella casa "superior", e per la quinta, sta in quella "inferior", appunto, per aver cura dei fratelli conversi. Inoltre, c'è sempre un monaco sacerdote che abita con loro, che celebra la liturgia. Hanno anche loro una piccola chiesa; l'accesso alla Certosa, la portineria, sta in questa casa "inferior", dei conversi.

Ma queste due chiese non sono in funzione di esterni; quella "superior" è inaccessibile, ma anche quella "inferior" è al servizio dei fratelli. Ora, questo schema si propone in ogni Certosa; non si tratterà di "superior" e "inferior" come nella prima; tuttavia, tutte le Certose hanno ben distinta la casa dei conversi, insieme alla portineria e tutto ciò che ad essa connesso per l'amministrazione dei beni terreni, la procura del necessario per la vita quotidiana, la preparazione del cibo per i monaci.

Ritroviamo questo schema in tutte le Certose, anche in quella vicina a noi, a Pavia. Questa però, detto tra parentesi, è una certosa fondata nel '300, un'epoca di decadenza per la vita monastica in generale. Si distinguono tra tutti i certosini. C'è un testo che riporta un detto famoso di Enrico di Kalkar, che scrive nel 1398: "Ai tempi di San Bernardo si osservava che i cisterciensi costruivano molte abbazie, i certosini, invece, crescevano adagio; ma si deve dire che i cisterciensi diventeranno presto vecchi, l'Ordine si invecchierà, e quindi cadrà in decadenza, mentre i certosini lentamente ringioveranno, diventeranno e rimarranno sempre giovani". Di fatto, nel '300 questa è la situazione, per cui gli ambienti un po' desiderosi di spiritualità devono rivolgersi o ai certosini, oppure alla nuova Congregazione benedettina di Monte Oliveto, per nominare i due poli che godevano di questa simpatia.

Soprattutto i certosini attiravano la stima dei grandi Signori, sicché, per quanto riguarda l'Italia, non c'è una città di una certa importanza che non abbia avuto una Certosa, ai confini della città. Qui a Milano c'è la Certosa di Carignano; così avvenne a Genova, a Torino, a Ferrara, dappertutto; ancora oggi, o c'è la certosa stessa, oppure un luogo che ne conserva il nome.

I Visconti, i grandi signori di Milano, costruttori del Duomo, eccetera, hanno pensato a una Certosa non alle porte di Milano, ma addirittura quasi ai confini del ducato, verso Pavia, e l'hanno costruita grandiosa, solenne, monumentale, perché era la tomba di famiglia.

Ha un grande atrio, una grande foresteria, per accogliere tutti quando ci andavano, per cui tutti i criteri di povertà sembrano all'opposto a quella che avveniva nella grande Chartreuse ai tempi di Bruno. Ma non è così, perché c'è grandiosità nella chiesa, nel monumento; ma poi, entrati nel chiostro, si trovano le celle, il chiostro stesso, e non c'è altro; si ripropone quindi lo schema di questa spiritualità. Quella stessa spiritualità era vissuta in un clima di maggior monumentalità, per esigenze altrui, non per i monaci. In fondo, dove essi vivevano, sapevano mantenere l'austerità, la vita nella solitudine. Le celle sono attorno al chiostro, per creare quel minimo di vita di comunità, ma per garantire la solitudine.

Tutto nella Certosa, dall'abitazione dei conversi - al piano inferiore o all'ingresso - fino al chiostro, attorno al quale stanno le celle dei monaci, tutto è al servizio della solitudine.

Durante il periodo del Papato avignonese, abbiamo un Papa, Urbano V, nipote del priore della Certosa, che, volendo fare un favore allo zio, gli scrive dicendo che concederà quattro privilegi ai certosini:

1. l'insegna pontificale al priore, come per gli abati;
2. la facoltà di recarsi alla preghiera comune durante il giorno, per tutte le ore canoniche, e non soltanto durante la notte e per il Vespro (ogni certosino ha la sua cella, a due piani, ove prega; ma per la preghiera delle ore si sarebbe potuto portare nella chiesa);
3. per gli ammalati, l'uso della carne;
4. ancora per gli ammalati, i pasti in comune (secondo le Consuetudini di Bruno soltanto quattro, cinque volte all'anno. i certosini prendono il pranzo insieme; altrimenti, ognuno mangia nella propria cella).

Lo zio certosino ha risposto in modo cortese - abbiamo questa lettera - ma rifiutando questi privilegi.

A noi interessa particolarmente là, dove il Papa ha detto: "Potete andare a recitare insieme tutta la preghiera delle ore", a differenza di ciò che stabiliscono le Consuetudini. E' un punto importante, per il quale ci sono delle ragioni teologiche, bibliche: "Laddove due o tre sono riuniti nel mio nome, sono presente anch'io", dice il Signore. Questo rifiuto è un po' singolare.

Come viene giustificato? "Se dovessimo andare in chiesa, come già andiamo, per il Mattutino, per le Lodi e il Vespro, e per Prima, Terza, Sesta, Nona e Compieta, avremmo un via vai continuo, e la nostra solitudine non ci sarebbe più; continueremmo a vederci. E' meglio, allora, che manteniamo le nostre usanze, un po' in coro, insieme, ma anche un po' in cella". Così hanno continuato a vivere fino ad oggi; non hanno adottato molte riforme.

Il certosino prega nella sua cella. La preghiera comincia presto, alle 11 di sera, dopo un riposo iniziato alle 5; ma comprendete bene, che per chi non è abituato a questo orario, è un notevole sacrificio. E' una difficoltà che molti incontrano. E' un orario che essi vogliono mantenere per indicare che il loro interesse è solo questo della preghiera; pregano molto per il mondo, per i fratelli. Vivono un rapporto spirituale molto forte con Dio, come lo voleva anche per i suoi eremiti Pier Damiani.

L'anno per loro si divide in due grandi periodi: un periodo di digiuno e un periodo in cui non si digiuna. Il periodo più lungo è quello che estende dal 14 settembre fino a Pasqua, un periodo di digiuno in cui si pranza una sola volta al giorno, alle 10 o alle 11 del mattino, e poi si prende una bevanda calda alla sera. Durante gli altri mesi, invece, da Pasqua fino a settembre, i mesi più caldi, quest'unico pranzo è seguito alla sera da una modestissima cena.

Il certosino studia, prega, lavora nella sua cella; una sola volta alla settimana, nel primo pomeriggio, esce dalla Certosa per un passeggiaggio obbligatorio in comune, dal quale il priore non dovrebbe mai dispensare nessuno, se non per motivi gravissimi, per la salute, per incapacità, eccetera. C'è un pizzico di vita comune per salvaguardare la solitudine.

E' il segreto che ha consentito all'Ordine di mantenersi fedeli alle origini: una vita comune voluta, pensata, in funzione della solitudine. Certo, da un punto di vista economico, da un punto di vista sociale, è una vita che si fa fatica a comprendere. Se pensiamo, invece, dal punto di vista spirituale, al loro posto all'interno del corpo mistico, se pensiamo a certe esortazioni di Paolo VI - c'è una sua lettera ai certosini, nella quale ricorda la grande funzione che svolgono nella Chiesa -, si può capire questa fuga dal mondo, per amarlo in Dio; per portare in certo modo tutta l'umanità a contatto con Dio. Ecco il vertice della loro preghiera contemplativa.

In realtà, ogni casa religiosa, monastero, convento, pratica una certa fuga dal mondo. Coloro che si ritirano per vivere in un monastero, o in un altro tipo di casa religiosa, costituiscono un modo di vita consacrata diversa da quella dei laici, che rimangono nel mondo. Perciò la differenza che esiste tra i certosini e tutti gli altri sta nel fatto che essi vogliono la separazione e la solitudine anche all'interno; non basta loro essere separati nel modo in cui ogni casa religiosa, in certo modo, è separata. Santa Caterina diceva che bisognava sempre portare con noi la nostra "cella", anche quando un religioso viene chiamato dal Papa, o viene mandato a predicare. Naturalmente, ella intendeva riferirsi alla cella spirituale.

I certosini hanno portato "dentro" la solitudine; sono soli anche nella Certosa, con quel tanto di vita comune per proteggere questa solitudine. E la risposta a Urbano V a proposito dell'andare più volte al giorno in coro è molto chiara; perché anche all'interno vogliono conservare la loro solitudine.

Nella Chiesa, i certosini rappresentano un ordine singolare, che si distingue da tutti gli altri, anche nella pratica della solitudine. Indubbiamente è un ordine che ha avuto un successo; lento, ma reale: nel '300 le Certose si trovano un po' dappertutto, ma non perché abbiano addolcito le loro osservanze, anzi, proprio perché ci sono rimasti fedeli. Tra l'altro, nella storia della Chiesa, nella

tradizione monastica, si incontrano delle affermazioni che aiutano a capire bene questa vicenda interessante .

Purtroppo oggi la vita certosina in Italia va lentamente in declino, a vista d'occhio. Ricordo le certose italiane: Vedana, che io ho visitato quando c'erano ancora i certosini; ora lì non ce ne sono più. Ho visitato più volte anche la Certosa di Galluzzo, vicino a Firenze; e ora non c'è più. Ci sono i cisterciensi. Ricordo, però, che quando gli ultimi certosini rimasti andarono via, il cardinale Dalla Costa, arcivescovo di Firenze, fece una notificazione al clero e alla diocesi in cui diceva che si stava spegnendo una grande luce di tutta la chiesa fiorentina con la chiusura della Certosa di Galluzzo. Per fortuna quel luogo è diventato un monastero cisterciense, e un messaggio spirituale si continua ancora a trasmettere, anche se non è quello dei certosini.

Il principio che si ripete nella tradizione monastica è quello che la Certosa non è stata mai riformata, e che non è mai stata deformata. La Certosa non è mai decaduta dalla sua tradizione ascetica. In realtà, questo è vero; abbiamo visto negli altri ordini religiosi delle riforme: i carmelitani scalzi, distinti dai "calzati"; gli "osservanti" tra i francescani; perfino tra i monaci, i monaci "di primitiva osservanza", che si distinguono da quelli della "comune osservanza".

Tutto questo non è mai avvenuto tra i certosini. Non abbiamo nessuna riforma, perché, appunto, i certosini sono rimasti fedeli a se stessi, alla loro vocazione: "Stat Crux", che significa qui: "Numquam reformata, quia numquam deformata".

Che tutti i certosini sono stati santi? Che non ci sono state delle debolezze? Certo non penso a questo; perché non tutti sono rimasti a quel livello spirituale voluto da San Bruno. Però dobbiamo dire che è costante questa ammirazione per i certosini; pensiamo, per esempio, a Francesco Petrarca, che scrive due trattati, "La vita solitaria" e "L' otium dei religiosi" ai certosini, tra i quali sta suo fratello. Sono delle prove che indicano la fedeltà ideale.

Anche il tentativo di rimanere nascosti, di non parlare molto di se stessi, ha contribuito a formare la convinzione che si conosca poco la storia dei certosini. In realtà, si conosce molto: molti sono gli storici che si sono occupati di loro. Ci sono anche degli scrittori certosini di grande valore, ma hanno conservato molto spesso l'anonimato.

Ci sono stati pubblicati recentemente in Francia degli scritti in cui non c'è il nome dell'autore; si legge solo: "par un chartreux", "scritto da un certosino".

Per quanto riguarda la famosa questione dell'autore de "L'imitazione di Cristo" - che si capisce è un'opera nata nel clima della "Devotio moderna":-il termine che più vi ricorre è "devotio"; e l'aggettivo "devoto" si trova coniugato in tutte le maniere -: ne è Tommaso da Kempis l'autore ? Forse sì, forse no... Invece l'autore è un certosino; rimasto anonimo, conforme alla spiritualità della Certosa.

Un'altra domanda che si potrebbe fare: come si diventa certosino? Dopo il Concilio di Trento anche essi hanno adottato il noviziato. In realtà però il certosino è preparato soprattutto dalla cella. Il priore dà al novizio una cella e si assicura che gli si insegni a vivere in cella. Quello è il vero noviziato. Ormai anche i certosini hanno adottato il noviziato canonico, obbligatorio per tutti i religiosi.

Quanti sono i certosini? Pochi in Italia; nell'ultimo annuario di vita consacrata, nel mondo intero le certose erano ancora diciotto, con quattrocento monaci, compresi i conversi; quindi, possiamo dire che sia ancora rispettata la media tradizionale: venti religiosi per insediamento; sette o otto nelle celle, da dieci a dodici nella casa dei fratelli conversi.

Ci sono anche le monache: le certosine, con un adattamento, per quanto riguarda la struttura materiale, per la quale sono più unite; nelle loro certose non c'è la distinzione tra la casa delle monache e quella delle converse, però non hanno avuto una grande diffusione. Le certose femminili, qualche anno fa, erano soltanto cinque, con centoquarantadue certosine.

Oggi in Italia le certose sono due: una vicina a Lucca, Farneta; e quella di Serra San Bruno, dove è andato il Papa, in Calabria.

Di fronte a questi dati dobbiamo ricordare un altro principio: "Cartusiani non sunt numerandi, sed ponderandi". La domanda su quanti sono che ci siamo posta è una domanda mal posta. I certosini non si devono contare: uno, due, tre ...; bisogna "pesarli". E il loro peso è notevole, al punto che non ha tanta importanza che siano cento, duecento o trecento; importante è la loro scelta della solitudine per mantenere Dio sempre e dovunque al primo posto, e il tentativo, quasi, di fermare la storia intorno al quel grande avvenimento per la salvezza dell'umanità, che è l'Incarnazione: "Stat Crux".

Questo è il servizio che evidentemente continuano a rendere ed è di grandissimo valore che non si riesce di valutare, anche se, ripeto, le certose diminuiscono. Non dobbiamo preoccuparci di questo; dobbiamo preoccuparci, invece, che questa testimonianza ci sia e che continui ad essere nella Chiesa; appunto perché rappresenta anche nell'ambito della nostra tradizione monastica, un unico, e quindi un grande richiamo al valore che Dio deve avere nella nostra vita.

Recentemente si è celebrato il quarto centenario della fondazione della Certosa con un convegno, dove sono stati presentati dei buoni studi. C'è stato uno studio sulla prima irradiazione dei certosini in Italia, di un professore dell'Università statale di Milano. Inoltre, è uscito un volume sulla Certosa di Veduggia, rimasta aperta fino a non molti anni fa. Adesso si cerca di salvare questi monumenti, si fanno convegni, si fanno degli studi, se ne parla, e anche questo è molto bello; appunto per conservare viva la memoria di queste istituzioni, che certamente hanno lasciato un segno, nonostante la modestia dei monaci e il loro nascondimento.

# **La Liturgia nelle sue origini**

**Don Enrico Mazza  
1 marzo 1999**

L'argomento del nostro corso è la liturgia nelle sue origini : come tutte le cose che appartengono alla storia , anche per la liturgia, c'è naturalmente il problema della possibilità, o dell'impossibilità, che ciò che ebbe origine in un modo possa continuare allo stesso modo lungo i secoli. Noi sappiamo bene che tutti i fenomeni culturali si trasformano col passare dei secoli. La liturgia, anche essa, è una di quelle faccende che è strettamente legata alla cultura. La cultura di ogni popolo ha il suo modo di coniugare, di vivere, di capire la liturgia. Facciamo un esempio.

Tutti noi sappiamo che a Milano c'è la liturgia ambrosiana; nel resto d'Italia, c'è la liturgia romana. Se andiamo nel meridione d'Italia, abbiamo forti ricordi della liturgia bizantina. Un esempio caratteristico: molti immigrati dal meridione, quando sono qui, nel nord, e si vogliono sposare, hanno il problema di non aver ricevuto la Cresima. Perché mai non hanno fatto la Cresima? Per disattenzione? Oppure per mancanza di interesse, di cultura religiosa? No, semplicemente perché sono legati alle tradizioni della liturgia bizantina, dove la Cresima è legata al Battesimo e si riceve al momento della nascita. E quindi essa non è niente di diverso dal Battesimo. Nell'Occidente, invece, da quando la Cresima è separata dal Battesimo, è evidente che quella prassi è incomprensibile.

C'è la liturgia bizantina nel sud d'Italia? No, ma c'è stata fino al decimo secolo. Sono ormai passati dieci secoli, mille anni, da quando non c'è più. Le tradizioni, quando si impiantano, sono resistentissime : le potete coprire con tutte le novità che volete, ma, in fondo, se una tradizione è attecchita, resta sempre l'antica matrice. E quindi anche dopo mille anni, i meridionali continuano a ragionare alla bizantina. Il che non è poi male, perché è una ricchezza culturale il loro rapporto con la liturgia bizantina.

Mi raccontò una volta un amico, un confratello prete che confessava in Duomo a Bari, che una signora anziana, venuta a confessarsi, iniziò la confessione recitando il Credo. Il prete intervenne: "Dica pure i suoi peccati" e lei, di nuovo: "Credo in Dio, Padre onnipotente..." Perché recitò il Credo? Perché nella cultura bizantina, "confessare" è anzitutto confessare il nome di Dio, e quindi giustamente la signora recitava il Credo. Questo fatto capitò negli anni sessanta; si tratta di una prassi tramandata da padre in figlio, di usanze familiari.

La Groenlandia si chiama ancora Groenlandia, "terra verdeggiante", quando sono millenni e millenni che è ricoperta dai ghiacciai e nessuno ha mai visto una fila d'erba nella Groenlandia. Le tradizioni sono dure a morire.

Questo è un particolare interessante per noi: nel passato le tradizioni vennero create. Noi siamo capaci di creare tradizioni? Le tradizioni arrivate fino a noi, per vari motivi di ordine culturale, hanno fatto il loro tempo e sono semplicemente "saltate". Provate a pensare al fenomeno del '68, questo grande discriminante della cultura, dell'educazione giovanile, prima del '68 e dopo il '68. Non si può far finta che non ci sia stato.

Bisognerebbe, allora, che la comunità cristiana di oggi fosse in grado di creare tradizioni come fece la comunità cristiana di mille e di duemila anni fa.

Prima che ci fosse il monachesimo, la tradizione monastica non c'era. E' nata una tradizione da quei padri fondatori.

Ecco, allora, la "curiosità" dell'epoca dopo il Concilio Vaticano II, questa grande riforma della Chiesa: esso chiede una riforma liturgica, dicendo di tornare alle origini. Tornare alle origini non è facile, perché intanto ci vogliono gli studi storici per tornarci. Poi ci vogliono le valutazioni del materiale prodotto in sede storica, per capire se quel materiale era l'aspetto vero delle origini, oppure l'aspetto decadente, che si era immischiato.

Dopo il Vaticano II c'è stato veramente un cambiamento radicale nella cultura religiosa, e soprattutto nella cultura liturgica. E' bastato cambiare la lingua, perché qui fosse cambiato tutto.

C'era prima una liturgia che stava in piedi in quel modo, perché c'era la lingua che la strutturava; tolta la lingua, che cosa è successo? Facciamo un esempio:

nella liturgia latina le giornate liturgiche venivano definite a partire dalle prime parole del canto d'ingresso della Messa, l'introito, detto l' "ingressa" in rito ambrosiano. C'era la domenica "Laetare"; la domenica "Gaudete"; c'era la domenica "Quasimodo", ossia la domenica in cui si cantava: "Quasi modo genites infantes", per cui i bambini esposti in quel giorno e battezzati venivano chiamati "Quasimodo" (La liturgia per dei secoli qualificava in questo modo quel giorno; ma cantando non si distinguevano così bene le parole da far capire che, propriamente, esse erano: "Quasi modo").

Con la liturgia di oggi, il canto d'ingresso è quel canto che si riesce ad intonare insieme all'inizio della liturgia, tanto per cantare qualcosa, se va bene. Perché, nei posti dove per vari motivi non c'è nessuno che canta, il canto d'ingresso non c'è. Nella cultura del medioevo occidentale, il canto d'ingresso ha definito le giornate ma, da quando si è cambiato la lingua, e si fa un altro canto d'ingresso, nessuno sa più che cosa sia e quando si celebri la Messa "Quasimodo", e così via.

Siamo di fronte a una rivoluzione; anche perché nella storia della Chiesa una riforma liturgica, come quella che c'è stata adesso, la riforma di Paolo VI, non c'è mai stata. La liturgia si evolveva, ma a piccoli passi; e quindi questo è un fenomeno unico.

La liturgia si evolveva dal basso. Perché la liturgia monastica è stata sempre differente dalla liturgia del mondo circostante? Perché in monastero essa evolveva da basso, per le esigenze della vita della comunità in costume liturgico, e quindi diventava differente da quella della parrocchia a dieci chilometri più in là. Il risultato è stato una liturgia monastica che rappresenta un aspetto della liturgia che è nell'ambiente. In un'epoca in cui non c'è un fissismo liturgico, una liturgia "diversa" non è un' "altra" liturgia, ma una maniera di fare la liturgia.

In un'epoca in cui i programmi scolastici sono così rigidamente fissati, una scuola che ha un programma piuttosto curato non è una scuola "diversa"; è semplicemente una scuola che adatta il suo ritmo educativo ai docenti e agli alunni che ha.

Non dobbiamo prendere i fatti della storia della liturgia dalla prospettiva nostra, di una liturgia fissa; la liturgia delle origini è una liturgia estremamente variabile. L'esempio più bello di questo lo troviamo nel fatto che se c'è a Milano la liturgia ambrosiana, altrove c'è la liturgia romana, e nel mondo orientale, c'è la liturgia bizantina, una cultura diversa. Se andiamo in Etiopia, troviamo la liturgia copta, con i sacerdoti che celebrano scalzi, facendo danze ritmiche attorno all'altare, agitando tamburelli. E' la liturgia etiopica.

Il problema, allora, della liturgia è questo: ogni liturgia è da valutare in rapporto alla cultura della comunità che la celebra. La liturgia è un fatto culturale.

Curioso è il fatto che, negli anni trenta, c'è stata una studiosa greca, all'Università di Parigi, la Sorbona, che ha fatto una tesi splendida, poi pubblicata, sull'influsso della liturgia nella storia della letteratura greca. Le lettere greche hanno ricevuto abbondantemente dati provenienti dalla liturgia. L'inno nazionale della Russia degli zar era un'antifona del Vespro dell'Epifania; la cultura bizantino-slava della Russia zarista si è espressa nell'inno nazionale tratto dall'antifona del Magnificat. Quando uno statista russo - tutti i russi, dallo zar fino a Stalin, a Gorbaciov, a Eltsin - incontra un altro, per salutarlo scambia con lui tre baci: è il bacio di pace del giorno di Pasqua! E' un frutto di una cultura liturgica, che ha influito nella società.

L'uso dell'uovo pasquale, sappiamo benissimo, segna la fine del digiuno della Quaresima; periodo in cui per secoli fu proibito l'uso di tutti i prodotti animali, comprese le uova, e i latticini.

Dopo una Quaresima così dura, che cosa succedeva a Pasqua? Ecco la grande tradizione di ornare le uova, per esprimere la gioia di poter ricominciare a mangiare tutti i cibi con l'arrivo della Pasqua.

Ci rendiamo conto che non c'è solo l'influsso della liturgia sulla cultura, ma se prendiamo la storia della liturgia, vediamo che la liturgia nasce da un fenomeno culturale, dalle caratteristiche di ogni popolo; cioè dalla lettura dei valori fondamentali, dalla storia ecc. Vista in questa maniera la relazione liturgia - cultura e viceversa, dobbiamo renderci conto del fatto che, se la cultura cambia con lo scorrere dei secoli, la liturgia, anch'essa, cambia. Noi usciamo, però, da quattrocento anni di fissismo liturgico.

Quali erano i motivi di questo fissismo liturgico? Non c'erano le coordinate per capire che cosa si potesse fare di diverso.

Veramente: Lutero e Calvino non si sono sentiti vincolati dal fissismo liturgico; hanno fatto la loro riforma liturgica nel secolo XVI, ma con il risultato di perdere dei dati, degli elementi, fondamentali, non in una cosa banale o secondaria, ma al centro della liturgia, nella Messa. Questo al punto che, quando la Chiesa romana, dopo il Vaticano II, ha iniziato la sua riforma, le confessioni protestanti hanno iniziato la loro riforma, ricuperando quello che hanno perso nella riforma del secolo XVI. Fortunati noi, che non abbiamo dovuto perdere degli elementi essenziali! La fortuna si chiama proprio così: il fissismo liturgico, che ci ha impedito di perdere le cose importanti.

E' curioso: oggi risaliamo la china, cambiando il fissismo liturgico in adattamento. Questa è la riforma del Vaticano II, l'adattamento alla comunità, in modo che la Messa sia "su misura" di chi celebra, della comunità che celebra.

In questo modo noi smentiamo quattrocento anni di fissismo liturgico? No, certamente, proprio perché c'è stato questo blocco, questa ingessatura, si potrebbe chiamare, della liturgia durante gli ultimi quattrocento anni, che ci ha impedito di perdere quello che le chiese protestanti hanno perso e che adesso con fatica ricuperano. La loro riforma liturgica in questi anni è molto più radicale dalla nostra, rispetto al loro punto di partenza, perché hanno dovuto ricuperare tutto quello che avevano perso con la riforma di Lutero e Calvino. Questi sono fatti clamorosi; non avevano nel secolo XVI le coordinate culturali per valutare che cosa era importante, che cosa poteva essere abbandonata, e che cosa, invece, doveva essere custodita in maniera assoluta.

Noi siamo a questo punto: col Vaticano II, la Chiesa è in cammino di ritorno alle origini. Non è un'invenzione di adesso, l'espressione "il ritorno alle origini"; l'adottiamo perché siamo abituati alla locuzione "le origini del cristianesimo".

La locuzione del Vaticano II è un po' diversa; dice di tornare "ad pristinam Patrum normam", "all'antica norma, all'originaria norma dei Padri della Chiesa". I Padri della Chiesa sono dei vescovi, i vescovi dei primi cinque secoli, di secoli ben delimitati. San Benedetto d' Aniane, che ha fatto la riforma della cultura monastica in ordine alla Regola di San Benedetto nel secolo IX, da cui deriva il monachesimo benedettino di oggi, non era un Padre della Chiesa; l'epoca era già finita. San Benedetto da Norcia, il fondatore, è dell'epoca patristica, ma non era vescovo. Il suo messaggio, però, rimeditato e diffuso da San Gregorio Magno, che era vescovo, è diventato parte della Chiesa patristica e della cultura patristica.

Quando il Vaticano II dà quell'indicazione, di tornare all'antica norma patristica, identifica in modo molto preciso in quale epoca si deve ricavare il progetto della riforma liturgica. Questa frase passa dal Vaticano II alla "Introduzione" del Messale di Paolo VI. Questa lunga Introduzione spiega perché questo Messale debba essere accettato: percorre tutto il cammino che parte dall'epoca patristica e arriva fino al Vaticano II, perché si vuole dire che questo Messale è in continuità con l'epoca patristica. Quindi appartiene alla tradizione della Chiesa e va accettato. C'era infatti chi diceva che il Messale di Paolo VI non poteva essere accettato, perché era una novità rispetto al Messale precedente, quello di Pio V. La "Introduzione" porta la documentazione della successione, a partire dall'epoca patristica; anche il Messale di Pio V aveva una introduzione, più concisa, ma anch'esso riportava la frase: tornare "ad pristinam Patrum normam".

Quindi la riforma del Concilio di Trento, con il Messale di Pio V che è stato fatto dopo quel Concilio, obbedisce allo stesso progetto del Vaticano II, con il Messale di Paolo VI. Tutte e due le riforme dicono che bisogna tornare all'epoca patristica: per noi è questa l'epoca normativa. Lo

stesso Concilio di Trento, quando fa i vari decreti, dice: "Noi non vogliamo dire nient'altro di quello che hanno detto i Padri della Chiesa." C'è questa volontà di rispetto. E noi, volendo parlare della liturgia, abbiamo il programma già fatto per le nostre conversazioni: tratteremo di quello che il Vaticano II recupera da questa norma patristica, per la riforma che auspica.

\*\*\*\*\*

Anzitutto dobbiamo dire che nell'Antico Testamento gli usi relativi alla celebrazione liturgica richiamano quelli del mondo contemporaneo di allora, il quale è costituito da coloro che noi chiamiamo i Fenici (a noi sono più noti sotto quel nome che non sotto il nome di Cananei. Canaan è la popolazione, le tribù, circostanti il territorio di Israele nell'interno; i Cananei della costa si chiamano i Fenici). Erano dei grandi commercianti, hanno toccato tutte le coste del Mediterraneo, hanno posto delle stazioni commerciali in ogni porto, e con queste ovviamente dei referenti per il loro commercio; persone che, quindi, avevano bisogno della loro cultura, della loro religione, dei loro templi. A Marsiglia e a Tunisi sono stati trovati dei reperti con indicazioni su riti sacrificali, sul culto che si faceva presso i Fenici. Queste tavole, con l'elenco dei sacrifici e la relativa regolamentazione, sono per noi di estrema importanza perché ci trasmettono i nomi tecnici del culto: ebbene, questi nomi tecnici sono gli stessi che noi troviamo nella Bibbia ebraica per indicare il culto d'Israele.

Il culto è un fatto che, dal punto di vista del vocabolario, dal punto di vista culturale, non è diverso in Israele e fuori Israele. E' una cultura ambientale. Un esempio ci serve: Mosè, dopo l'intervento di Dio che l'ha salvato, si reca da Ietro, il suo suocero, e gli racconta tutto ciò che Dio ha fatto per lui. E Ietro dice: "Da allora io renderò culto soltanto al tuo Dio, quello di cui mi hai narrato". Egli fa allora portare degli animali, procede all'abbattimento culturale e rituale, la macellazione, per offrirli in sacrificio a Dio. Nessuno gli aveva detto: "Guarda, che se è a Dio Jahweh che tu fai sacrifici, il culto deve cambiare; mentre agli dei pagani si rende culto in questo modo, adesso che hai cambiato divinità, c'è un'altra liturgia; importiamo il "manuale" del sacrificio jahvista". No, non c'è il "manuale" per fare i sacrifici a Jahweh; lo si faceva nel modo solito del sacrificare agli altri dei.

Quello che cambia nella liturgia giudaica, rispetto alla liturgia ambientale dei popoli vicini, dei popoli pagani, è il nome di Dio, è la divinità cui si sacrifica, e il racconto delle Sue opere. Quindi la liturgia giudaica è necessariamente narrativa; racconta i fatti compiuti da Dio. Perché li racconta? Perché proprio questa è la differenza tra Dio e gli altri dei: tutti possono dire che c'è un dio più grande del tuo, ma il problema è narrare quello che ha fatto.

Questo aspetto narrativo consiste spesso nell'erigere un monumento. La narrazione si può fare in due modi: con le parole, dette o scritte; oppure si può fare erigendo un monumento, il quale "parla" a chi lo contempla. Quando troviamo un monumento ai caduti nel centro della piazza di un paesino, immediatamente, vedendo le parole "Ai caduti della guerra tal dei tali", abbiamo dentro di noi le immagini che corrispondono agli eventi; il monumento "narra", non con le parole, ma con la fede e la volontà di chi ha eretto quel monumento.

E non si tratta, necessariamente, di un monumento religioso; qualsiasi monumento. Un monumento agli astronauti che hanno conquistato lo spazio narra questa impresa. Il monumento richiama la nostra memoria; "monumentum" è un termine latino. In inglese si dice "memorial"; sui nostri monumenti si legge "In memoria"; tutti lo capiscono.

L'altare è "in memoria". Possiamo tradurre con un termine che di uso corrente oggi: è un "memoriale". Non è nulla di diverso dal primo "monumentum"; qual è la definizione? "Ti fa ricordare".

Ed ecco la differenza fondamentale della liturgia giudaica dalle altre liturgie, che rendono culto a Dio, ad esempio, portandogli delle vittime sacrificate e le mettono davanti alla statua della divinità. Nella liturgia giudaica, il fondamento del discorso è "per ricordare". Quindi, necessariamente fa parte del sacrificio la memoria, la commemorazione di ciò che Dio ha fatto. Non si può fare una liturgia giudaica senza questo elemento, il ricordo.

L'anno liturgico giudaico, allora, è legato a vari elementi, a fatti naturali: la mietitura, la vendemmia... Alla festa di capodanno nella sinagoga giudaica si vedono dei festoni appesi, che richiamano la vite; se è possibile, gli ebrei vanno anche a tagliare dei rami di viti da appendere, ma più spesso lasciano ai bambini della scuola vicina la costruzione dei festoni, in forma di vite. Si festeggiano le ricorrenze della natura. Ma nella cultura giudaica queste feste celebrano Dio che ci ha dato le messi, l'uva, il corso stesso dell'anno.

Su questa base naturale, sul fatto che Dio ci ha dato questi prodotti, si innestano i ricordi storici: la festa della mietitura, noi la chiamiamo la Pentecoste; la festa del dono della Legge. Il dono della Legge non è una cosa da poco; è il dono della Bibbia, dei primi cinque libri della Bibbia. C'è una festa liturgica che commemora il dono della Bibbia; è una cosa meravigliosa. La base è: Dio ci dà le messi; l'aggiunta: Dio ci dà la Legge. Così la festa della vendemmia è legata a Kippur, il perdono annuale. C'è un legame, non è la stessa cosa. Verso il periodo in cui noi celebriamo il Natale, c'è la festa della luce, con tutte le candeline accese, e anche in questa s'innesta il tema della luce, tema molto forte per Israele.

Per concludere sulla liturgia giudaica:

un tema importante in essa è il ricordo dell'opera di Dio. Quindi nelle sue celebrazioni ci vuole sicuramente una Bibbia, per poter leggere tutto il fatto. Certo, la memoria è importante, ma si deve poter leggere. Noi facciamo questo discorso in cui distinguiamo il leggere dal ricordare; duemila anni fa, all'epoca di Cristo, ma soprattutto prima ancora, il metodo del ricordare non era un "ricordarsi", grosso modo, il fatto, ma mandare a memoria il testo, che ti vincola al ricordo. Un po' come succedeva nei campi di concentramento nazisti, come ha raccontato Lazzati, quando, non avendo grande possibilità di diffusione di Bibbie, in alcuni campi si imparava a memoria un pezzo di Vangelo ciascuno, in modo che ci fosse il testo del Vangelo intero comunque a disposizione grazie alla memoria collettiva.

Ma questo non è strano perché, se ci riferiamo nel metodo pedagogico del monachesimo medioevale, il nome di una certa stanza, la "sala capitolare", ci dice che lì si leggevano i capitoli della Regola, perché i monaci li imparassero a memoria. Bisognava sapere a memoria la Regola. Come si faceva ad aver tanti codici quanti i monaci? Non era possibile, dal punto di vista finanziario. E come si faceva a leggere e cantare i salmi? Certamente non tutti sapevano leggere; non c'era un codice a testa in coro per cantare i salmi? No, certamente; si metteva lì, e si imparavano a memoria i salmi. Nello stesso modo in cui, fino al secolo XIX, si imparavano a memoria le tabelline, cantando "due per due: quattro; due per tre: sei, ecc", e il canto favoriva la memoria. Così anche con i salmi; a furia di cantarli e ripeterli, si riusciva a impararli a memoria.

La Regola, i salmi e anche il Lezionario si studiavano in questo modo; nel monastero medioevale i monaci più bravi sapevano a memoria anche il Lezionario.

Il discorso allora sull'opporre il leggere e il ricordare, un problema "tipico" nostro, non c'era in epoca antica, quando il "ricordare" era costituito dal sapere a memoria, dall'aver imparato a memoria.

L'altare è un "memoriale" nel senso che ci fa ricordare; perché? Perché sai a memoria quello che è successo. Basta l'altare, per farti ricordare tutto l'episodio, così come nella cultura orale ciò che è stato tramandato, la trasmissione del testo, coincide con il sapere il testo. Come quando si racconta una favola a un bambino, e si cambia una parola, il bambino se ne accorge subito, e richiede che il testo sia quello che ha sentito l'altra volta; ha la memoria fresca, e si ricorda di ogni parola.

Raccontare un episodio nella tradizione orale comporta la fedeltà all'originale, e non si può dirlo in un altro modo. Ed ecco l'altare, che ti fa ricordare tutto; è un memoriale. Il meccanismo dell'altare giudaico è questo: fare ricordare il testo; ma il testo è la Bibbia. Quindi l'indissociabilità tra la trasmissione biblica e il culto liturgico li dà l'altare. Il concetto di "memoriale" è, riassumendo, il primo punto del nostro discorso.

C'è un altro elemento, però, che designa il culto reso a Dio nel greco dell'Antico Testamento e nel Nuovo Testamento: è indicato con il verbo "latreuo". Da esso deriva "latria", un'italianizzazione che ricalca il termine greco "latreia", che vuol dire "culto". Ma qual è il significato del termine? Il vocabolo è formato nella sua radice da "latron", che vuole dire "compenso, mercede, pagamento". Portare "culto" a Dio vuol dire portare qualcosa all'altare. L'altare ha quella funzione memoriale e noi portiamo qualcosa all'altare.

Il pagamento non va inteso in senso economico, finanziario, ma nella logica del dono. Tu all'altare porti qualcosa, una "mercede", un "prezzo", in natura evidentemente, non per pagare Dio,

ma per rendergli omaggio. Come si fa tra gli uomini: quando si é invitati, si offre qualcosa; fa parte del galateo. L'offrire qualcosa all'altare di Dio è l'atto di presentarsi a Dio non a mani vuote, ma con un dono. Questo si chiama "latreia". Il dono si porta all'altare, che non è Dio: Dio si nasconde dietro l'altare, perché esso ricorda le opere di Dio.

Questo concetto anticotestamentario passa nel Nuovo Testamento, assieme ad altri punti-fermi dell'AT. La cultura degli Apostoli è quella giudaica, e Paolo ad es. - quando comincia a spiegare che ha tutti i diritti per essere considerato un giudeo che non ha nulla da invidiare agli altri giudei, anzi, si sente il primo dei giudei - fa l'elenco degli elementi che lo rendono un vero giudeo, e ne è orgoglioso. Gli Apostoli non hanno mai abbandonato la loro cultura giudaica.

Nel Nuovo Testamento questo concetto di "culto" si ritrova, ma non in riferimento ai leviti; questa è la cosa curiosa. Non è applicato al Battesimo, non all'Eucaristia, non a tutti gli altri riti che noi chiameremmo la liturgia cristiana. Passa dall'AT al NT in relazione ad un'altra cosa: nel Nuovo Testamento è applicato alla vita. Paolo usa la parola "latreia", che nell'Antico Testamento significava il culto ufficiale del Tempio, fatto con i sacrifici all'altare, portando le vittime, per indicare il culto uscito da Cristo, ma non l'usa mai per i riti, bensì per la vita vissuta. Infatti nella lettera ai Romani, al capitolo 12, i primi quattro versetti, leggiamo:

"Offrite voi stessi a Dio, questo è il culto (latreia) accetto".

Non lo dice della Messa; lo dice della vita. La cosa curiosa è questa, che il culto anticotestamentario viene ereditato con il suo vocabolario e le sue immagini dal Nuovo Testamento, ma non viene applicata ai riti di ciò che chiameremmo "liturgia", ma alla vita vissuta. Nel Nuovo Testamento, il vivere al cospetto di Dio è il vero culto.

E la liturgia? C'è nel Nuovo Testamento; Paolo parla dell'Eucaristia, parla del Battesimo. Anzi, li tratta con una profondità incredibile: poche frasi, quantitativamente, ma se si riesce ad andare dentro queste poche frasi, ne viene fuori una concezione grandiosa di quelli che noi chiamiamo i riti liturgici: la Messa, il Battesimo. Paolo ne parla, ma per parlarne, usa un vocabolario non liturgico, usa un vocabolario "secolare", un vocabolario delle cose di tutti i giorni.

Noi diciamo la domenica, "il giorno sacro"; Paolo dice, "il giorno del Signore", perché è il giorno che commemora il Signore; è un memoriale. Parlando della Messa, noi diremmo: "il calice che è stato consacrato dal vescovo"; Paolo dice: "il bicchiere del Signore". Parlando del pane dell'Eucaristia, diremmo, se fossimo luterani, la cena, "la sacra cena"; come cattolici, diciamo "la santa Messa"; Paolo, non essendo né l'uno, né l'altro, dice: "la cena del Signore".

Si tratta, quindi, di un vocabolario "secolare", ma usato con una precisione teologica, introducendo questi genitivi: "del Signore"; in tal modo il vocabolario ci dice che Paolo ha in mente qualcosa di preciso, quando si esprime così.

Il pane eucaristico lo chiamiamo "l'ostia"; tradotto: "le vittime", "i sacrifici". Paolo dice: "il pane che noi spezziamo". "Lo spezzare il pane" indica il rito dell'Eucaristia; dire "il pane che noi spezziamo" vuole dire "il pane che è protagonista di quel rito là".

"Il calice di benedizione che noi benediciamo": che cosa vuole dire? Il calice, o il bicchiere, che noi usiamo per il rito di benedizione; tutti i giudei sanno a quale cosa riferisce.

Per la vita cristiana, Paolo usa il vocabolo liturgico più classico, "latreia", "culto". E' molto interessante questa scelta; voluta, non casuale. Paolo, quando deve spiegare che egli è un giudeo vero, dice anche che ha avuto una buona formazione rabbinica. E nella cultura della formazione rabbinica, c'è l'abitudine di imparare a capire che le parole hanno un significato assolutamente preciso: si spacca un capello in quattro per precisare esattamente che cosa vuole dire una parola. Se Paolo, allora, frutto di questa cultura rabbinica, fa una scelta di un certo vocabolario, che i filologi mettono in evidenza, significa che ha qualche cosa di profondo da trasmettere.

Il culto dell'Antico Testamento si attua nella vita del cristiano. Nel Nuovo Testamento, come si chiama l'altare? "Il tavolo", "la tavola del Signore"; non è più memoriale, l'altare; è la tavola del Signore. E il memoriale?

Certamente è importante l'essere sempre alla presenza di Dio, e ricordarsi di lui, ma il memoriale è l'Eucaristia; perché Gesù dice: "Fate questo in memoria di me". "Sono io le opere

che Dio ha fatto; se fate questo, questo vi farà ricordare tutto quello che ho fatto." Nel Vangelo di Giovanni, è lo Spirito Santo che farà ricordare; vuol dire che lo Spirito Santo fa memoriale, ha funzione memoriale. Nella Messa, se "Fate questo in memoria di me", vuol dire che vi viene dato lo Spirito Santo per far ricordare.

I giudei, per ricordare bene, attaccavano dei filatteri, cioè delle frange, al mantello, al vestito, per ricordarsi, anzi, i più bravi appendevano sulla fronte una cassetina piccola, un ciondolo, con dentro un versetto della Sacra Scrittura, perché nella Bibbia c'è scritto: "La tua parola è sempre davanti ai miei occhi". Era un'applicazione molto concreta di obbedienza alla prescrizione di ricordare: "Ricordati, Israele" Ma se c'è una cosa contro la quale Gesù si è scagliato con convinzione assoluta, è stata proprio questa: pensare che possano essere dei gesti, dei riti, delle cose, delle frange, che possano tenere il posto di un cuore che si ricorda di lui. Ecco perché il Nuovo Testamento è così preciso nel fare la scelta dell'eredità della liturgia giudaica rituale: noi la facciamo nella vita, non nei riti. Ai riti antichi corrisponde la vita cristiana, non corrispondono dei riti nuovi; perché il rito ha sempre il pericolo innato del ritualismo, e da questo nessuno si può salvare. Ecco la conclusione: la liturgia secondo il Nuovo Testamento è erede della liturgia giudaica nel vissuto.

### INTERVENTI

**Domanda:** Le feste degli Ebrei ricordano, per santificarli, i momenti naturali dell'anno agrario: è lo stesso significato delle nostre Quattro tempora ?

**Risposta:** Le feste naturali sono la base della cultura religiosa di ogni popolo: questo è un punto da cui non si può prescindere. Quando il cristianesimo s'impiana a Roma, per il principio del rapporto con la cultura, dell'inculturazione, assorbe le feste agrarie del mondo pagano romano - altra era la temperie culturale con cui il cristianesimo doveva confrontarsi a Bisanzio o di Gerusalemme -, purificandole però con grande cura attraverso i secoli. Facciamo un esempio: il Natale. Culturalmente la festa maggiore del cristianesimo è la Pasqua, ma nel vissuto cristiano la festa maggiore è il Natale. Tanta gente che a Pasqua non va in chiesa, ci va a Natale.

Il Natale nasce dalla Festa del dio-sole, festa che veniva celebrata a Roma nel solstizio di dicembre, quando le giornate cominciano di nuovo ad allungarsi. Si celebrava in essa la vittoria del dio-sole sulle tenebre dell'inverno. Gesù è "il sole di giustizia" che nasce. Allora nel secolo IV troviamo, per la prima volta, questa nuova festa del Natale: con essa si fece una scelta pastorale di recupero e purificazione di una festa scollacciata legata ai cicli della natura.

La Chiesa Ortodossa, invece, non ha mai avuto questo problema, perché non c'era il culto del dio-sole invitto; essa celebra tuttora il Natale di Gesù il 6 gennaio, privilegiando la festa dell'Epifania, ossia la manifestazione di Gesù, che si manifesta al mondo nel giorno della sua nascita.

Interessante per noi è il caso della festa di San Giuseppe artigiano. Questa festa, il 1° maggio, nasce come festa sociale, anzi socialista, nel giorno dei lavoratori (una festa non riconosciuta negli Stati Uniti, dove ci sono stati dei gravi problemi nel mondo del lavoro). La Chiesa ha preso questa festa e l'ha "battezzata" come la festa di San Giuseppe, operaio.

Erede della benedizione romana dei campi sono le "Quattro tempora", di cui nel mondo contadino si sente molto l'importanza. Comportano una processione nei campi, lungo un percorso che segna i confini della parrocchia, quasi a volere indicare al Signore i confini entro i quali egli debba dare la benedizione...! Infatti nella logica del rito pagano i lares e i penates sono divinità familiari, locali, che il paterfamilias invoca per impetrare benedizione sui "suoi" campi e su cui, corrispettivamente, essi stendono la loro protezione.

Con lo stesso ragionamento gli antropologi considerano il Tour de France come un grande atto liturgico, con cui la nazione francese rivive la presa di possesso della nazione: idealmente il giro ciclistico equivale ad un nuovo atto di presa di possesso del territorio, esplorandolo nei suoi confini, per porvi i segnali di proprietà, come fa il padrone di casa la sera nel suo giardino, o il contadino che ogni tanto esplora i confini di tutti i suoi campi.

# **La concezione della Liturgia nel NT e nell' epoca patristica**

**don Enrico Mazza  
8 marzo 1999**

Abbiamo vari testi, nel Nuovo Testamento, che ci presentano il senso della liturgia. Per comprenderli esattamente dobbiamo tener conto di un dato fondamentale: il problema del linguaggio. Da un lato, non dobbiamo diventare schiavi delle parole, ma, dall'altro, non dobbiamo essere legati alle idee che noi ci siamo fatti, o che ci sono state spiegate, perché, quando incontriamo i testi, possono risultare inadeguate.

Il linguaggio che il Nuovo Testamento usa per parlare della liturgia, è un linguaggio secolare, laico, come abbiamo già detto. "La cena del Signore": ecco l'espressione che usa Paolo; noi avremmo detto: "la santa Messa". Per parlare di ciò che, per noi, è liturgia, Paolo usa non un vocabolario tecnico, ma un vocabolario laico.

Invece, per parlare della vita vissuta, Paolo usa un vocabolario caratteristico dell'Antico Testamento relativamente al culto e alla liturgia. Ai riti dell'Antico Testamento succedono non i riti del Nuovo, ma succede la vita dell'uomo in Cristo. Al sacerdozio dell' Antico Testamento, succede il sacerdozio dei fedeli. Il *ché* vuol dire molto. E il linguaggio e il vocabolario sono quelli della vita vissuta.

Prendiamo in esame un testo, forse il più caratteristico: si tratta della Lettera ai Romani, cap. 12:

"Vi esorto, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi, come sacrificio vivente, santo, e gradito a Dio. E' questo il vostro culto spirituale."

Il termine: "culto", ossia: "*latréia*", rimanda al culto sacerdotale dell'Antico Testamento. Ma Paolo dice: "il vostro culto *spirituale*"; è cambiato qualcosa nel quadro di riferimento antico.

"Vi esorto.....ad offrire i vostri corpi": a qualcuno quest'espressione può far venire in mente che al mattino, quando ci si alza, bisogna fermarsi un attimo e fare un atto di offerta a Dio, formulare una preghiera in cui si offrono i propri corpi. In realtà il senso dell'esortazione è un altro. Il termine "corpo" non indica il fisico, come è nel nostro modo normale di esprimersi. Nel linguaggio di Paolo, "corpo" vuol dire "persona". Quindi "offrire i vostri corpi" vuole dire: "offrite voi stessi".

Questo discorso vale anche per la frase: "Questo è il mio corpo dato per voi" nell'Eucaristia. Vuol dire: "Questo sono io, in persona". E' al momento della comunione, quando si dice: "il Corpo di Cristo", e si risponde: "Amen", si afferma la presenza non del fisico di Cristo, ma di lui stesso.

La seconda correzione verte sulla parola "offrite". Questa è la parola che noi mettiamo nella nostra traduzione italiana approvata dalla CEI. Ma il testo greco originario dice: "comportatevi"; è ben diverso da "offrite". Si comprende il perché della traduzione in quanto subito dopo si aggiunge: "come sacrificio". Un tale modo di esprimersi può causare qualche difficoltà, posto che i sacrifici solitamente "si offrono", e non "si comportano". E poiché il senso profondo di queste

parole generalmente non si capisce, la nostra traduzione preferisce usare l'espressione più facilmente comprensibile, anche se imprecisa: "offrite".

Il concetto di sacrificio nella cultura greca comportava l'offrire e il fare arrivare l'offerta agli dei. Si gettava in aria un pezzo di carne, e lo si lasciava là dove fosse caduto. Il termine: "sacrificare" esprimeva dunque un concetto molto concreto e materiale. Paolo non usa il verbo "offrire", ma "comportarsi" e aggiunge: "come un sacrificio "vivente"; specifica cioè che la sua esortazione non si riferisce ad un sacrificio rituale.

Volendo subito fare un'applicazione per noi: ne deriva perciò, per quanto riguarda la devozione dell'offerta della giornata, bisogna ricordarsi che si tratta di un'offerta che consiste nel "comportarsi": non si tratta di recitare una formula, di compiere un gesto rituale, quindi, ma di relazionarsi a Dio nella vita vissuta, di voler essere un sacrificio "vivente".

Il pensiero pagano ai tempi di Paolo aveva già maturato un'altra concezione di sacrificio, non più materiale, cosicché era decaduta la prima accezione di questo concetto, come, del resto, era successo anche nel mondo ebraico. Un grande autore, Filone Alessandrino, volendo precisare che cosa fosse il culto, stabilì con grande chiarezza che il culto è "essere nella conoscenza di Dio"; Paolo, poi, avrebbe copiato questo concetto.

Filone era ebreo, viveva ad Alessandria d'Egitto, nacque una ventina di anni prima di Cristo, morì tra il 40 e il 50. Il suo pensiero ha influenzato fortemente Paolo. Filone ebbe come discepolo un certo Apollo, nativo di Alessandria d'Egitto, e "esperto nelle Scritture", dicono gli Atti degli Apostoli. Esperto nelle Scritture e venuto da Alessandria d'Egitto, poteva essere solo uno che aveva studiato con Filone Alessandrino.

Fare il culto, o essere culto? Ecco il punto importante.

La risposta di Paolo: la tua vita sia un sacrificio: sii una Messa vivente!

Ancora, notiamo nel testo di Paolo che l'apostolo aggiunge al termine "sacrificio" gli attributi classici dell'Antico Testamento: "santo e gradito a Dio".

"Ti sia gradito questo sacrificio": lo ripetiamo ancora noi oggi nella nostra liturgia sul corpo di Cristo, perché la nostra liturgia potrebbe risultare non gradita a Dio.

Tutto questo globalmente vuol dire: dare alla nostra vita quotidiana una qualità culturale, una qualità liturgica.

La vita vissuta è quella che inizia ogni mattina e va avanti fino a sera; dormiamo, e la mattina dopo ricomincia un'altra giornata di vita vissuta. Si va al lavoro, si mette a posto la casa, si fa la spesa, si portano i bambini a scuola, si va a prenderli, si prepara da mangiare, ecc. Ecco la giornata, con tutti gli affanni e gli affetti, cose belle e brutte, momenti di gioia, di comunione, di sorriso, come anche di difficoltà. La vita vissuta è fatta così, per tutti noi; per la casalinga, per la suora, per il prete, per il contadino, per il professore.

Tutto questo è, può essere, dev'essere, un atto di culto a Dio; una liturgia vivente.

Con questi elementi linguistici dunque Paolo esprime un concetto altissimo: "E' questo il vostro culto spirituale", in greco: "loghikén", cioè culto compiuto "in base al Logos", intendendo "Logos" come: la Parola di Dio, il Verbo fatto carne, come il progetto originario di Dio. "Essere secondo il Logos", ossia: essere secondo Dio, che ci ha detto come dobbiamo essere.

Quando, preparando una nuova traduzione di alcune antiche preghiere eucaristiche abbiamo incontrato la parola "loghikén", applicata al culto, non sapevamo come tradurla: "culto secondo il Logos"? "culto secondo la ragione"? I testi siriaci ci hanno offerto la soluzione: essi traducono questa espressione come: "secondo la Parola". Anche l'espressione paolina può allora essere resa con: "E' questo il vostro culto secondo la Parola". La parola, di chi è? Di Dio. Paolo cioè è preoccupato di illustrare come dev'esser il culto secondo Dio. "Questo è il culto, secondo la Parola".

E qui allora Paolo aggiunge alcune espressioni su come dev'essere la vita dei fedeli: "Non conformatevi alla mentalità di questo secolo. Conformatevi, invece, alla Parola". "Trasformatevi,

rinnovando la vostra mente". Vuole dire: "Convertitevi"; c'è infatti il termine greco: "metanoein", il termine della conversione.

"...per discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto" : questi sono i termini del culto.

Per convertirci, bisogna cessare di conformarci a questo mondo per conformarci alla volontà di Dio, e per questo il modello è la Parola di Dio, alla quale dobbiamo fare riferimento. Un culto, quindi, non tanto spirituale, nel senso di : limitato allo spirito, quanto piuttosto "secondo la Parola".

A riprova abbiamo che altrove Paolo dice "spirituale" usando il termine greco: "pneuma". Ma nel brano che stiamo trattando la radice del termine non è "pneuma" ma è "logos".

*Prima conclusione.* Che cos'è la liturgia nel Nuovo Testamento? E' una vita. Tutta la terminologia del culto antico: l'altare, il tempio, il sacrificio, l'offerta a Dio gradita, tutto questo viene applicata al cristiano, non ai riti.

Perché, prima ancora di applicarlo al cristiano , viene applicata a Cristo, quando Paolo dice che il sacrificio di Cristo sulla croce era "di soave odore, gradito a Dio". Quindi è la vita di Cristo, che culmina nella croce, è quello il sacrificio fondamentale. E nel nostro testo è come se aggiungesse:

"Voi, ad immagine di Cristo, conformatevi a Cristo, e allora la vostra vita diventerà un atto di culto, un sacrificio, come quello di Cristo".

Secondo il Nuovo Testamento, allora, la liturgia è essere santi nella vita vissuta. Essere santi: sei santo per quello che sei nella tua vita. Si tratta di convertirsi, e chi si converte, si converte a Cristo. Uno può sentire mille messe al giorno e non conformarsi a Cristo. Non è quello che facciamo che è decisivo, ma ciò che siamo, quando facciamo le cose di tutti i giorni. Questa è la semplicità del cristianesimo.

Queste considerazioni vengono fuori da una lettura rigorosa del testo greco di Paolo. Non sono delle teorie che qualcuno ha formulato; scaturiscono da una lettura puntuale, dando ad ogni parola il suo esatto significato.

L'abate Salvatore Marsili ha scritto in un suo contributo nel manuale liturgico "Anàmnesi" che, per i Padri della Chiesa, la liturgia era la santità interiore della vita. E' vero, ma i Padri della Chiesa non facevano altro che continuare l'impostazione del capitolo 12 della Lettera ai Romani. Ci sono , poi , tanti altri testi nel Nuovo Testamento dove si ripete lo stesso discorso.

\*\*\*

Considerazioni convergenti con queste risultano anche dalla ricerca sul posto di Gesù tra i maestri religiosi del suo tempo. I farisei si ritenevano giusti perché osservavano puntualmente tutte le norme della Legge, e ne creavano tante in più, perché, osservandole, si credevano ancora più obbedienti alla Legge divina. Il giudizio di Gesù sui farisei era però negativo perché, fuori, erano persone irreprensibili, ma non così nell'intimo. Quello che veramente contava per Gesù era il loro cuore: purtroppo li deve definire "sepolcri imbiancati" , che fuori sono splendidi, ma dentro, come sono?

Conseguentemente, per fedeltà a Gesù, la cura per l'interiorità fu subito un' attenzione viva nel cristianesimo primitivo.

Nel testo della "Didaché", o "Dottrina dei dodici Apostoli", scritta approssimativamente durante la seconda metà del secolo I, un testo contemporaneo dei Vangeli e che, fino al secolo IV, faceva parte dei libri canonici del Nuovo Testamento, si trova una frase molto bella. Recita così una preghiera di ringraziamento:

"Ti rendiamo grazie, Padre santo, perché hai fatto abitare il tuo nome nei nostri cuori, per Gesù, tuo servo."

"Fare abitare", nel Deuteronomio era un termine tecnico per indicare Dio, che sceglieva un posto per fondare un santuario, un luogo di culto. Nel Deuteronomio, non si può fare questo dove vuoi tu; dov'essere Dio, che dice: "Questo è il posto dove fondare un luogo di culto." La frase è questa: "Mi adorerai là, dove io avrò fatto abitare il mio nome." Nel Deuteronomio infatti abbiamo la legislazione del culto di Israele, con questa indicazione precisa per il luogo di culto.

Dio è nei cieli, ma il suo nome è nel tempio; adorando il suo nome nella preghiera, si adora Dio, non il suo nome. Il nome di Dio è Dio, ma Dio è più grande del suo nome.

Nella preghiera sopracitata si afferma che Dio ha fatto abitare il suo nome nei nostri cuori: dunque i nostri cuori sono dei santuari, dei luoghi di culto. E la liturgia che si deve cominciare a celebrare nei cuori, già dall'Antico Testamento, è la preghiera. Per un giudeo-cristiano, questa convinzione è indiscutibile. Se tutto il giudaismo si fondava sull'unicità del luogo di culto, il tempio di Gerusalemme, ora, con Gesù, si dice che c'è un nuovo luogo di culto: il nostro cuore. La preghiera della "Didaché" esprimendosi in quel modo vuol dire che il giudaismo del tempio e della liturgia di Gerusalemme è finito.

Per i giudei ortodossi dire che il culto non è legato al santuario di Gerusalemme è una bestemmia. Di fatto, Gesù venne accusato e condannato a morte per aver detto qualcosa del tempio che non era lecito affermare. Ma il cristianesimo delle origini ha capito subito la questione: il luogo di culto è il cuore, e la liturgia è una realtà di preghiera.

I testi liturgici più antichi che abbiamo sono quelli di Alessandria d'Egitto. Tra i Padri della Chiesa, Clemente Alessandrino è sicuramente un grande testimone. Negli uni e nell'altro troviamo la stessa convinzione.

Nella liturgia egiziana, infatti, si fa un ringraziamento a Dio "per la luce che ci hai dato, che è il tuo Figlio..." - il prefazio della Messa - e subito dopo si dice: "facendo questo rendimento di grazie, noi abbiamo fatto il culto spirituale" - ecco una citazione dalla Lettera ai Romani, cap. 12.

Quindi quello che la Lettera ai Romani diceva della vita, la liturgia alessandrina dice del nostro pregare durante la Messa.

Nasce così il concetto di sacrificio "eucaristico", quel sacrificio che è il "rendere grazie". "Sacrificio secondo la Parola" è proprio il "rendere grazie", come Gesù ci ha detto di fare.

Paolo aggiunge: "Siate sempre in rendimento di grazie". Il ché non si può fare, se non si è grati; così il discorso ritorna a porre la questione di com'è il cuore.

Nella nostra convivenza umana usiamo il "grazie" ma non il "rendimento di grazie". Diciamo "grazie" quando ci viene dato qualcosa che abbiamo comprato; ma non ne siamo -ovviamente- veramente grati, perché ciò che riceviamo lo abbiamo pagato. Si tratta di uno scambio: mi si deve dare quello che ho pagato.

Abbiamo allora il senso della parola "grazie", ma non abbiamo il senso dell' "essere grato".

Questo dato è emerso a chiare lettere durante il lavoro della traduzione italiana del Messale: non avevamo la parola per tradurre l'espressione latina "gratias agere" del prefazio della Messa; alla fine si è adottato: "rendere grazie" che è un semplice ricalco dell'espressione latina. In italiano, conseguentemente, non c'è un termine esatto per dire che cosa è l'Eucaristia.

Per me, questo solo fatto dice quanto siamo lontani dalle origini cristiane; sembra una lontananza insuperabile.

Questo termine invece, in epoca patristica, vale ad indicare la preghiera. La preghiera è sacrificio, sacrificio eucaristico. Nell' "Istruzione" che sta all'inizio della Liturgia delle Ore, si specifica che il pregare è "sacrificio di lode", termine antico equivalente a "sacrificio eucaristico".

Se io, nella mia vita vissuta, prego, la mia preghiera merita il titolo di sacrificio e atto di culto. E' dalla vita vissuta che il culto ricava la qualifica di "sacrificio"; dal vissuto al rito, non viceversa. Un rito dovrebbe essere denso della nostra vita; ecco perché è liturgia. Lo specifico della liturgia cristiana, che non c'è in nessun'altra liturgia, in nessun'altra religione, è questo: il rito deve contenere la vita vissuta, vita in Cristo.

Il nostro impegno nella liturgia, allora, sarà dare qualità alla vita in Cristo. Dare santità alla nostra vita, facendola vita in Cristo. In questo modo, quando facciamo i riti, dai nostri banchi salirà all'altare la nostra liturgia.

Quando la *Didaché* dice: "Ti rendiamo grazie, Padre, perché hai fatto abitare il tuo nome nei nostri cuori, per Gesù, tuo servo", vuole dire che Gesù ha creato un culto nuovo, il culto dei nostri cuori.

In uno studio storico, molto bello, sulla preghiera ebraica, il Professor Heinemann, un ebreo, già dell'Università di Gerusalemme, ora morto, ha scritto anche delle pagine sulla preghiera secondo

Gesù di Nazaret. Anche Gesù era un ebreo, la sua cultura di preghiera era la cultura ebraica, e parlando della preghiera, insegnando a pregare, si indirizzava ad altri ebrei che abitavano in Israele. Nel suo studio Heinemann vuole trovare lo specifico della preghiera ebraica. E per far questo analizza anche Matteo, Luca, eccetera, che riportano l'insegnamento dell'ebreo Gesù.

In quel momento in Israele c'era un problema: i rabbini volevano strutturare una preghiera istituzionale, una preghiera "legale", e, in certo modo, erano riusciti a "incasellare" la preghiera in alcune norme precise da osservare. Ma contro questa loro volontà si ergeva la coscienza della fede di Israele. C'era anche un altro modo di pregare: dice Heinemann, "secondo che il cuore dettava", la preghiera del cuore. Per gli ebrei del tempo di Gesù quindi, c'era una disputa: assecondare oppure no i rabbini, che cercavano di fare una catechesi per instradare la preghiera su canoni fissi? E, dice ancora Heinemann, tutto l'insegnamento di Gesù sulla preghiera si colloca sulla pista della preghiera del cuore. Gesù, in altri termini, si schierò con il popolo.

Prendendo in esame alcune parole tipiche della preghiera giudaica, tolte per esempio, dal Khaddish: "Padre nostro", "che sei nei cieli", "venga il tuo regno", Heinemann riesce a collocare l'insegnamento di Gesù sulla preghiera all'interno di questa disputa giudaica: preghiera del cuore o preghiera "legale"? Gesù si schierò con la preghiera del cuore, e a tale scopo offrì il modello del "Padre nostro".

Proviamo a giudicare, in base a questo quadro storico, la preghiera della "Didaché", che ricordavo prima: "Ti rendiamo grazie, perché hai fatto abitare il tuo nome nel nostro cuore".

Notiamo l'appellativo: "Ti rendiamo grazie, *Padre santo*, perché hai fatto abitare il tuo nome". Capiamo adesso come la "Didaché" ha voluto sostenere il modello di preghiera di Gesù, che era una preghiera del cuore. Se Paolo ci dice che la liturgia, il culto e il sacrificio sono la tua vita vissuta in Cristo, la "Didaché" spiega: infatti il cuore è il santuario e il luogo di culto. E tutto questo è così sublime - è la fondazione di una nuova religione - che noi ti "rendiamo grazie".

E sapere "rendere grazie" per queste cose vuol dire avere una fede grande come una casa. E infatti la preghiera precedente dice: "Ti rendiamo grazie per la fede, che ci hai dato. Per Gesù tuo servo."

**In conclusione:** i dati del Nuovo Testamento vengono trasfusi nell'epoca successiva, come prova la logica del culto, della preghiera attestata, in epoca patristica, sia dalla "Didaché" che da Clemente Alessandrino e dalla liturgia alessandrina; essa a sua volta è coerente con il quadro interpretativo della disputa sulla preghiera giudaica descritta dal Professor Heinemann.

## INTERVENTI

Rispondendo alla richiesta di un approfondimento sul termine "*Corpo di Cristo*":

La grande impresa della Chiesa, dal 1920 in poi, è quella di andare oltre la teologia medioevale per recuperare il senso dei termini. "Corpo, sangue, anima e divinità": è il linguaggio della teologia medioevale, che vuol dire: "tutto il Cristo". San Tommaso d'Aquino aggiunge anche le ossa e i nervi.

Il problema filosofico della transustanziazione è il chiedersi se si tratta di una sostanza fisica o di una sostanza metafisica. Monsignor Carlo Colombo, qui a Milano, fu il grande sostenitore della tesi: "sostanza metafisica", non "sostanza fisica"; cioè, non i nervi, le ossa. La spiegazione era rivoluzionaria. Venne mandato a Milano un visitatore apostolico, si prese in esame il problema. La tesi di Monsignor C. Colombo sembrava che abbassasse il livello del dogma eucaristico della transustanziazione. Ci fu una bella disputa, ma il cardinale Montini, il futuro Paolo VI, non fu molto d'accordo circa quest'operazione di mettere sotto esame la dottrina di Monsignor C. Colombo, e dopo essersi attentamente documentato sulla questione, riaffermò la sua totale fiducia in Monsignor Colombo. La questione fu chiusa lì. Oggi nessuno più ci pensa: la questione è superata. Ma è un ricordo storico interessante. Parlando di "sostanza metafisica" si voleva escludere con chiarezza il fisicismo: niente fisicismo nell'Eucaristia; questo guadagno è perfettamente in linea con il NT. Infatti la parola "corpo", intesa in senso neotestamentario, vuole dire: "sono io". Il "Corpo di Cristo" vuole dire: "Egli stesso". Quindi nel NT c'è una impostazione molto diversa dall'uso medioevale.



# **Lo sviluppo della Liturgia nella storia: il MedioEvo**

**Don Enrico Mazza  
15 marzo 1999**

L'argomento che dobbiamo trattare questa sera è "semplicemente" la liturgia nel Medioevo.

Anzitutto dobbiamo dire che non possiamo permetterci di esportare gli stessi concetti che valgono quando parliamo della "Chiesa delle origini" per trattare della Chiesa nel Medioevo. Dobbiamo sapere che il Medioevo è un'altra cosa. Lo dico con preoccupazione, e sapendo quello che intendo dire, pensando alla discussione odierna sui principi della liturgia: prima o poi dobbiamo fare la scelta tra la Chiesa delle origini e il Medioevo, perché non sono la stessa cosa. Non sono la stessa cosa in quasi nulla.

Un elemento chiaro che ha già indotto a percepire l'inevitabilità della scelta, almeno in alcuni ambiti, è il fatto che oggi viviamo la fine dell'area della "cristianità". Ne dobbiamo parlare per introdurre il Medioevo.

Noi siamo soliti parlare di "cristianità" intendendo "cristianesimo"; invece non è la stessa cosa. La cristianità è una società che si è strutturata nei suoi elementi portanti, nella sua struttura di vita, secondo i principi del cristianesimo, e per questo ne è segnata negli elementi sociologici, economici, politici.

L'epoca della secolarizzazione nella quale viviamo è un'epoca che risale la china all'indietro, e che pone il problema della fine della cristianità.

Quando comincia la cristianità? Comincia, grosso modo, con la fine del regno di Luigi IX (=San Luigi dei Francesi): il suo è, nel luogo portante dello sviluppo culturale dell'Europa, il regno dei Franchi, l'ultimo atto di un regime di non-cristianità. Ciò che viene dopo Luigi IX è cristianità, che significa: un regime sociale, economico, politico, basato sulla struttura ecclesiastica.

Non è oggi né facile, né semplice, né senza dolore perdere questo dato, questa saldatura tra società e cristianesimo per cui le strutture della società sono ad essa prestate dalla Chiesa: un dato che, di per sé, non è Vangelo, e non è neanche implicito nel Vangelo, né attiene alla Chiesa delle origini.

Propriamente, dal punto di vista ideologico, questo regime è terminato con la guerra dei Trent'anni; siamo nella prima metà del secolo XVII. Questa guerra, infatti, che cosa ha portato? Ci ha portato il principio politico della secolarizzazione.

Con la guerra dei Trent'anni, le alleanze dei paesi cattolici e protestanti non erano più fondate sul fatto di essere cattolici o protestanti, ma sugli interessi di gruppi diversi. C'erano anche dei settori dei regni cattolici che avevano degli interessi che coincidevano con quelli del protestantesimo, e quindi formavano alleanze con settori dei regni protestanti, come pure dei settori dei principati protestanti che avevano interessi identici con quelli dei principati cattolici. Queste sono le cosiddette "alleanze trasversali", cose che anche nella nostra politica odierna sono deprecate come se non dovessero esistere. Nella guerra dei Trent'anni non ci sono più: "cattolici di qua e protestanti di là". Ci sono dei cattolici alleati con i protestanti e dei protestanti con i cattolici, perché la differenza religiosa non coincide con l'interesse del bene pubblico o privato che questi regni proseguono. In conclusione : non è più la religione che fa dichiarare una guerra; e se la fa dichiarare, non la fa terminare.

Che cosa interviene a dare ordine dopo la guerra dei Trent'anni? Viene esplicitamente nominata: la ragione. Cioè, il procedere in base a principi e valori umani, guidati da una retta ragione, di cui non fa parte la religione. E la pace viene raggiunta emarginando il problema religioso. Questo principio ideologico dichiara finita la cristianità. In realtà, praticamente, la cristianità continuava a essere attiva. Quando allora finisce? Proprio in questi anni del sec. XX, con il cosiddetto "processo della secolarizzazione", che vede ormai completamente dissociato il fatto religioso dal fatto civile-politico-sociale; la caduta del muro di Berlino è stato l'ultimo episodio, perché c'era dietro il problema dell'ideologia. Il comunismo e l'anticomunismo si basarono anche sul problema religioso.

Eliminata la lotta tra questi, perché uno era fallito, e l'altro non aveva più nessuno da combattere, allora l'ultimo motivo dell'importanza politica del fatto religioso - fare, cioè, bastione contro il comunismo - è scomparso.

E se è vero che la secolarizzazione comincia dopo la seconda guerra mondiale, effettivamente, comincia soltanto con la rivolta studentesca del '68. Ma le conseguenze si vedono con il crollo del muro di Berlino e conseguentemente in Italia con il crollo del partito cattolico, che si è sciolto semplicemente perché non aveva più motivo di esistere (anche se questo è molto strano). E così è compiuto il processo della fine della cristianità.

\*\*\*

Perché è nato il principio della cristianità? Abbiamo detto che la cristianità si instaura dal termine del regno di Luigi IX in poi, quindi dalla fine del secolo XIII. Innocenzo IV è il grande teologo di questa questione.

La cristianità ha origine dall'attività religiosa e politica di Carlo Magno. E quindi la sua riforma va a buon fine quando nasce la cristianità. Al tempo di Carlo Magno l'Impero che aveva le sue strutture le offriva alla Chiesa che poteva modellarsi su di esse. Poi il lento disgregarsi dei Carolingi ha portato il rovesciamento delle posizioni: la Chiesa era la base su cui si modellava la società. Ma nell'una o nell'altra modalità il principio della cristianità non è venuto meno fino ai giorni nostri. Con questa chiave di lettura vediamo quale è stata la riforma liturgica di Carlo Magno.

Abbiamo collocato il problema che tratteremo, il monachesimo e la liturgia monastica, in un quadro più ampio, la cristianità, sapendo, però, che oggi la cristianità è finita.

\*\*\*

La riforma parte da Carlo Magno, a motivo della sua formazione cristiana: egli era legatissimo all'Antico Testamento, consapevole del suo ruolo di Principe, di Re; un ruolo che, in fondo, è anche religioso. Già suo padre, Pipino il Breve, aveva iniziato la riforma della liturgia, mettendo mano alla riforma della Chiesa.

C'era allora anche una crisi economica; infatti, la moneta non era su base aurea, ma su base argentea (ancora oggi in Francia per "denaro" si dice "argent", che letteralmente vuol dire: "argento"). Il corso aureo vigeva in quei territori che formavano ciò che restava dell'Impero bizantino e tra i principi musulmani, che andavano a saccheggiare i monasteri orientali ricavando delle notevoli quantità di oro, che veniva fuso. In Europa, invece, c'era il tasso argenteo e una certa povertà.

Per avere una buona liturgia in quest'epoca bisognava avere libri liturgici, senza i quali non si sapeva che cosa fare. Per trascrivere un libro liturgico, ci volevano le pergamene; per le pergamene, ci volevano gli agnelli, appena nati, di qualche mese: ma se si macella un agnello quando è piccolo, per avere la pergamena per scrivere, quell'agnellino non diventa grande, non diventa un gregge, e non si può avere la fonte di ricchezza dell'allevamento delle pecore, perché sono state macellate prima del tempo.

Poiché era più importante far crescere gli agnelli per diventare pecore, e formare un gregge che rendeva economicamente, piuttosto che macellarli per avere le pergamene, scarseggiava la pergamena e costava troppo. Così si svuotavano i vari "scriptoria", cioè le "case editrici" di allora, dove delle persone colte, che sapevano leggere e scrivere, trascrivevano i codici.

Svuotato lo "scriptorium", non si ritrovano più in quell'istituzione i giovani, che quindi non sono educati dai vecchi, e la cultura non viene più trasmessa; ne deriva che si disimpara a trascrivere i codici, e le "case editrici" chiudono.

Se la liturgia è basata sui libri liturgici, in questo caso è evidente che la liturgia entra in crisi, perché mancano i libri liturgici.

Pipino il Breve aveva cominciato una riforma, una riforma abbastanza importante, della liturgia, la riforma delle cerimonie. Ma Carlo Magno si pone un altro problema, riguardo ai testi. Non si sapeva quali scegliere, perché erano tanti. C'erano i sacramentari gelasiani del secolo VIII, che, però, sono inutilizzabili, perché contengono troppo materiale; i loro redattori avevano raccolto lì tutto quello che si era trovato. Non sono libri semplici; hanno dei doppioni dello stesso formulario liturgico.

Carlo Magno ebbe l'idea di fare riferimento a Roma. Non sappiamo se l'idea fu veramente sua, o se qualcuno gliela suggerì. Potrebbe essere stato San Crodegango, vescovo di Metz, una persona di altissimo valore, uomo di corte di Carlo Magno. Poteva essere stato il monaco Alcuino, che Carlo Magno aveva incontrato a Parma, mentre ritornava da Roma, dopo l'incontro col Papa, e che nominò il suo "Ministro per la pubblica istruzione", affidandogli il problema culturale.

Forse era semplicemente un pensiero che circolava; perché in tutto il Medioevo c'erano le opere di un Autore che facevano testo in modo assoluto: le opere di Gregorio Magno, precisamente il "Commento su Giobbe", nonché il libro dei "Dialoghi" su San Benedetto. Con questi scritti Gregorio Magno, da una parte, aveva dato una mano per la formazione delle coscienze, e, dall'altra, aveva diffuso la logica monastica: è stato pure monaco, vivendo così anche in oriente, prima di diventare Papa. Era un personaggio che faceva cultura; era il papa di Roma. C'era in sostanza l'idea che veniva la formazione e la parola d'ordine dalla Chiesa di Roma (siamo prima di Cluny e quindi non c'era l'ideologia del papato, nata a Cluny).

Carlo Magno era un raffinato politico, un politico di grande valore, che capiva come, per fare l'unità delle popolazioni che aveva sottomesso e conquistato, nell'unità dei territori bisognava fare l'unità culturale. È lo stesso problema che abbiamo oggi per l'unità in Europa.

Egli pensava di fare l'unità culturale in quel modo. Infatti, qual è la struttura che fa da tessuto connettivo in tutta l'Europa? La Chiesa. La quale è fatta da chiese locali (non pensiamo alla Chiesa di oggi, con il papa che "comanda"). Carlo Magno era il re e il "superiore" politico diretto del papa; nella Cristianità, però, era il contrario. In essa è il papa che conta; è lui che investe l'imperatore.

Carlo Magno si rifà alla cultura latina del clero: tutti dovevano mettersi a studiare il latino, che non era più ormai di uso corrente, e stabilisce che ogni vescovo debba creare una scuola presso il suo duomo. Questa scuola è retta da un canonico, che si chiama "Maior Scholae": è il "magister", il maestro, della scuola. Egli doveva insegnare la lingua latina. Bisognava rilanciare anche la cultura classica. Così il clero ricominciò ad orecchiare il latino. San Crodegango aveva appena inventato il capitolo dei canonici; su questa istituzione Carlo Magno gioca tutte le sue carte per garantire il livello culturale delle diocesi.

In ogni diocesi c'era un gruppo di preti attorno al vescovo; questo gruppo ha dei beni ecclesiastici, delle terre, delle case, da sfruttare per mantenersi, senza dover fare nient'altro che occuparsi della liturgia che si fa in duomo; i canonici sono pagati a questo scopo, e hanno varie competenze e varie dignità. C'è, per esempio, l'Arcidiacono, che è l'amministratore del vescovo, e il "Maior Scholae", che insegna il latino. Ecco, quindi, affermato il principio della scolarizzazione, per cui ogni diocesi deve diventare un centro culturale.

San Crodegango stabilì questi gruppi di canonici che fanno vita comune, che vivono attorno alla cattedrale, per garantire al duomo la buona celebrazione della liturgia.

Carlo Magno, convinto che la grande formazione dell'uomo dovesse passare attraverso le opere di San Gregorio Magno, Papa, scrisse una lettera al papa del tempo, Adriano, chiedendo un libro per la celebrazione dei sacramenti, un "sacramentario", secondo il linguaggio di oggi; che fosse un sacramentario romano "puro", senza mescolanze di altre liturgie. Egli aveva in mente l'operazione attraverso la quale nacque la liturgia romana come la liturgia di tutta l'Europa, di tutto l'occidente: un'invenzione di Carlo Magno.

Ma papa Adriano non capisce che cosa voglia Carlo Magno: che cosa ne farà mai di un libro liturgico? Il papa non gli rispose. Carlo Magno aspettò undici anni, poi mandò un diacono a convincere il papa, il quale, senza ancora capire, gli fece recapitare un vecchio libro liturgico tolto dall'archivio, superato ormai dai tempi, che era stato conservato in conformità all'abitudine di regalare ad una chiesa povera tali libri vecchi.

Carlo Magno prese questo sacramentario, lo mise nella sua biblioteca, e emanò la seguente legge: che tutti andassero a copiare quel sacramentario che era nella biblioteca, in modo da avere nelle loro chiese la vera liturgia romana, perché quel libro veniva da Roma. Essendo, però, un libro papale, era incompleto, perché serviva solo per quelle chiese che egli andava a visitare; mancavano poi molte messe delle domeniche, perché il papa non usciva per dire la Messa tutte le domeniche.

Di fronte a questo problema Carlo Magno chiamò Benedetto di Aniane.

Benedetto di Aniane era stato uomo di corte: quando volle farsi monaco, trovò grande resistenza da parte di Carlo Magno, di cui aveva dovuto richiedere il permesso. Andò in un monastero della Gallia meridionale, nella Settimania; poi, avendo ereditato una parte delle terre della propria famiglia, fondò un monastero "riformato", cioè organizzato radicalmente sulla Regola di San Benedetto. A Benedetto di Aniane, dunque, fu richiesto di completare il sacramentario romano.

I monasteri in quel tempo servivano a Carlo per organizzare la struttura culturale del regno e per l'approvvigionamento e i rifornimenti per le guerre; ogni monastero era tassato e doveva mettere in campo, secondo le proprie capacità, un certo numero di guerrieri, di carriaggi e di rifornimenti vari. In questo modo i monasteri erano diventati centri culturali e politici, ma non erano centri religiosi. La riforma di Benedetto di Aniane aveva dato origine a quello che noi chiamiamo "i benedettini" (che non nascono con Benedetto da Norcia, che ha scritto una Regola molto ampia, da adattare secondo i luoghi; i benedettini nascono con la riforma di Benedetto di Aniane).

Con lui si stabilì il principio dell'identità di una sola regola e una sola consuetudine e, con ciò, l'unità del monachesimo. La Regola di Benedetto, essendo così ampia, dà invece adito a una grande gamma di consuetudini molto varie.

Stabilito che la stessa persona che aveva fatto la riforma del monachesimo curasse anche la riforma della liturgia, si può capire come le due riforme cominciarono ad intrecciarsi. E la liturgia diventò sempre più conforme agli usi e alle devozioni dei monasteri. Ad esempio, la devozione agli altari è tipica dei monasteri. Tutti i monaci andavano tutti i giorni a fare la visita a tutti gli altari, aspergendoli con acqua benedetta. La stessa devozione si faceva a Sant'Ambrogio, che è un'abbazia di origine carolingia, abitata sia dai monaci che dai canonici, ma dove i soli canonici avevano il permesso di preparare l'acqua benedetta; i monaci, no. Le liti attorno a questa vicenda arrivarono in tribunale, ce ne è giunta la documentazione, possiamo usarla per ricostruire anche questa devozione del tempo..

Qual è la caratteristica di questa situazione? Qual è la cultura dei monaci? E' quella della 'povera gente' dell'epoca. Sapevano leggere e scrivere solo coloro che lavoravano nello "scriptorium" del monastero; in gran numero non si erano fatti monaci per "vocazione".

Non si trattava di "vocazione", allora, come l'intendiamo noi oggi. Si entrava in monastero per trovare un modo di vivere. Avveniva in modo simile per altre "vocazioni". Il bambino poteva essere affidato al cavaliere, perché lo educasse a fare il suo scudiero: era al servizio del cavaliere, viveva con lui e imparava qualcosa, almeno a maneggiare le armi. Quando era grande, poteva continuare a fare lo scudiero del cavaliere, oppure poteva cambiare mestiere: andare a rubare, perché lo trovava più facile, oppure andare a fare il contadino. Così succedeva anche nei monasteri. I genitori portavano un bambino al monastero, come "oblato", "offerto", e così una famiglia numerosa aveva un figlio in meno da sfamare. I monaci si preoccupavano dell'educazione e dell'istruzione: infatti in monastero il bambino poteva imparare solo cose buone, e quindi la famiglia era molto soddisfatta che il bambino fosse in monastero. Era come mandare il figlio a scuola, oppure in colonia estiva oggi; di vocazione non si parlava. Con la logica di allora, il monastero era una struttura della società del tempo, come molte altre.

Quando il bambino diventava grandicello, poteva imparare un mestiere; e poteva imparare qualcosa della liturgia. Allora decideva se restare in monastero, oppure uscire per cercare qualche altra soluzione. Quale? Lavorare la terra? Se questo era un lavoro che gli si confaceva, c'erano le terre del monastero, che stava già lavorando; tanto valeva starci, almeno viveva sicuro. Se c'è un'annata brutta, non è che il monastero vada per questo in malora; riesce ad andare avanti fino all'anno successivo. Il ragazzo poteva però scegliere: magari andare soldato. Oppure rimanere in monastero, come monaco.

A scuola, nel frattempo, il bambino imparava varie discipline.

Tre sono i significati della parola "disciplina": la materia scolastica (italiano, storia, geografia, eccetera); la regola morale di comportamento; la frusta con la quale si frustano i ragazzi per mantenere la "disciplina", ossia la regola di comportamento, che crea le condizioni ideali per imparare la "disciplina", la materia scolastica. Si impara con la frusta.

A scuola si dava in mano ai ragazzi una tavoletta di cera, sulla quale si scriveva, quando era necessario imparare a scrivere. Diversamente, in monastero si insegnavano i salmi, perché in chiesa si cantano i salmi, che bisognava imparare. Non si aveva ciascuno il proprio libro; in mezzo al coro c'erano, sul leggio, due o tre libri grossi e alti, scritti a caratteri grandi. Il leggio era costruito con due o tre portallibro, a secondo della struttura del coro, se in forma di un semicerchio, oppure a due file, ai lati della chiesa, davanti all'altare. Così, ciascuno poteva vedere e seguire la lettura sul testo, il libro aperto e rivolto verso la propria parte del coro.

Si guardava il libro dei salmi quindi da lontano; chi non aveva la vista buona doveva sapere a memoria i salmi, che si studiavano fuori del coro, ascoltando un cantore. e ripetendo i versetti. La cultura che distribuisce il monastero, quindi, è una cultura di memorizzazione.

Oltre al salterio, i più diligenti imparano a memoria tutte le letture bibliche che si fanno nella liturgia, e i capitoli della Regola di San Benedetto. Tutti i giorni si va in sala capitolare, detta "Capitolo", per imparare un capitolo; e questo, per tutta la vita in modo di essere sicuri di imparare bene tutta la Regola.

E l'esecuzione della liturgia è una esecuzione materiale; si recitano quei pezzi, si dicono quei testi, si fanno quelle celebrazioni; cioè, si esegue il libro liturgico.

Il ragazzo che arriva in monastero riceve quel tanto di cultura che è usata nel suo monastero: impara a memoria quei testi, in latino, e così si forma una certa cultura; certamente, più ad orecchio che cultura vera, ma sicuramente quel ragazzo sa molte parole in latino.

Dare un figlio al monastero, quindi, era un vero vantaggio, sia per la famiglia, sia per il monastero. Ecco perché è così diffuso il monachesimo nel Medioevo; è un fatto sociale, che già appartiene alla logica della cristianità, se pure rovesciata, ma è un fatto sociale di un'importanza tale da risolvere, almeno in qualche modo, il problema della formazione della gioventù.

Nel Medioevo i monasteri erano diffusissimi, e c'erano moltissime persone all'interno. Quanto più diventava ricco un monastero, tanto più era in grado di essere un centro di raffinata cultura. Tutto questo, però, non c'entrava con lo spirito religioso della libera scelta della vocazione e della spiritualità.

La liturgia che dev'essere eseguita in monastero è, grosso modo, l'impianto della liturgia che si diffuse per tutta l'Europa. La riforma del monachesimo e della liturgia vanno di pari passo. In questo modo Carlo Magno inventò la liturgia romana, come liturgia universale, che è, poi, la liturgia "corretta" da Benedetto di Aniane, perché quel famoso sacramentario inviato da papa Adriano si era rivelato insufficiente.

In questa logica, San Crodegango, vescovo di Metz, vide la bellezza dei testi liturgici cantati nella liturgia romana, ma giudicò insoddisfacente la tessitura melodica del canto romano stesso: monocorde, con una nota di sopra e una di sotto del rigo, nel caso migliore, per fare le pause e la "flexa". Era piuttosto un recitativo su corda musicale anziché un canto; nelle Gallie, invece, si era abituati a una musica più vivace, molto bella. Allora si stabilì che la musica delle Gallie andasse conservata, però adattandola su testi romani; perché erano più belli e perché la liturgia doveva essere quella di Roma, "di San Gregorio Magno", come si diceva. Infatti, non si era mai detto nella vita di San Gregorio che egli avesse composto un sacramentario; però nella lettera di accompagnamento mandata da papa Adriano, insieme a quel famoso libro liturgico richiesto da Carlo Magno, si legge: "secondo il costume di papa San Gregorio".

La liturgia poteva dunque dirsi romana, e s'intendeva come proveniente da quel libro liturgico di papa Gregorio; e così, usando i testi della liturgia di Roma, e mettendoci sopra la melodia delle Gallie, è nato un canto detto "canto gregoriano", proprio perché faceva riferimento alla liturgia di Roma, dove tutto era "di Gregorio Magno". Si chiamava anche "cantus metensis", ovvero : il canto di Metz, perché questo lavoro di adattamento e fusione testo + melodia fu fatto là.

La riforma liturgica e la riforma monastica dello stesso autore, San Benedetto di Aniane, diffusero nei monasteri e nelle chiese cattedrali la stessa liturgia, gli stessi libri liturgici e lo stesso canto. Nacque così, nelle Gallie, la liturgia romana: nacque a Aquisgrana e a Metz, la liturgia che è arrivata, con solo pochi cambiamenti, fino a noi. La liturgia romana, intesa come la liturgia di tutto l'occidente, è il frutto di un'operazione politica di Carlo Magno per fare l'unità culturale dell'Europa: la stessa liturgia in tutte le Chiese dell'Impero. Tuttavia, già i figli di Carlo Magno non sapevano come far funzionare questo progetto, tanto meno i re carolingi. I governanti non avevano la capacità di far fronte a un progetto così ardito.

\*\*\*

Concludo con qualche precisazione sui caratteri della liturgia monastica a quest'epoca.

La professoressa Marialuisa Gatti Perer ha fatto fare a diversi collaboratori uno studio in due volumi sulla basilica di Sant'Ambrogio: il primo volume sul monastero; il secondo sulla basilica; a me è stato affidato il compito di ricercare e scrivere un contributo sulla liturgia del monastero di Sant'Ambrogio. Una conclusione è la seguente: la liturgia monastica è preoccupata "delle cose". Mi spiego: la liturgia monastica è preoccupata del libro liturgico, per il quale c'è giustamente molta venerazione; esso, certo, costa un occhio della testa. Il vero protagonista della liturgia del Medioevo è il libro liturgico; fino a quest'epoca, era solo uno strumento: dopo Carlo Magno e la sua riforma, la liturgia consisteva nel "fare quello che dice il libro", nell'eseguire una liturgia prefissata.

E' una liturgia "delle cose sacre"; ad esempio, valorizza al massimo la processione a tutti gli altari, aspergendoli con l'acqua santa. Possiamo chiederci: perché questo rito se gli altari sono già "santi", benedetti e consacrati? Perché per fare propria, ricevere, la santità dell'altare, si ha bisogno di un tramite, anch'esso sacro, che è, appunto, l'acqua santa con cui lo si asperge. Da questo deriva l'importanza e l'interesse per le cose sacre, di cui ci sono molti altri esempi che si possono trovare nella documentazione a noi giunta.

Ancora, e più radicalmente: in questi secoli "la liturgia è l'uso del sacro mediante oggetti sacri". Infatti, nella basilica di Sant'Ambrogio c'erano due comunità: di monaci e di canonici. Usano la stessa chiesa; devono fare orari diversi per le loro celebrazioni; e, si noti, mai un canonico andrà alla messa dei monaci, e mai un monaco andrà alla messa dei canonici. Noi possiamo interrogarci sul tipo di apprezzamento di valore che una simile mentalità attribuisce a nostro Signore Gesù Cristo: è davvero Lui il centro della celebrazione? O è una variabile dipendente? (come disse un sindacalista a proposito del salario rispetto al lavoro). C'entra Gesù Cristo? Da quel modo di partecipare alla liturgia risalta piuttosto che in primo piano c'è la «nostra» messa, con il «nostro» rito...! Ecco qui il concetto del sacro, che prende il posto di Cristo. Un altro segno dello spostamento di accento si riflette nella questione dei campanili: le campane del campanile dei monaci chiamano alla messa dei monaci, e le campane del campanile dei canonici chiamano alla messa dei canonici. Invece, nelle chiese antiche, l'Eucarestia si chiamava: il sacramento dell'unità!

Ancora: i monaci e i canonici hanno la messa ad ore diverse, ma si controllano gli uni gli altri... E i monaci si accorgono di una cosa «incredibile» circa il rito.

Era d'uso che la prima lettura della Messa, presa da una lettera di Paolo, l'Epistola, fosse letta da un suddiacono a metà dei gradini dell'ambone. Il Vangelo invece doveva essere cantato dal diacono, stando in cima all'ambone. I canti tra le letture li intonava e li faceva cantare il cantore, stando sul gradino del presbiterio (e quel canto si chiama ancora "graduale", perché si cantava stando, appunto, sul gradino). Queste posizioni dei ministranti erano fisse, non potevano essere variate a piacimento. I nostri monaci di Sant'Ambrogio, spiando, hanno visto che i canonici cantavano il graduale dall'ambone! Usciti dalla chiesa, i monaci hanno preso le pietre che trovavano lì attorno per i lavori di ristrutturazione allora in corso, e hanno cominciato a lanciare le pietre e a strappare gli abiti liturgici da dosso a quei canonici... il tutto durante la messa, con feriti e contusi! Ovviamente, i canonici hanno denunciato i monaci, e la questione è finita in tribunale.

Ne è giunto a noi il verbale: la professoressa Ambrosioni, della Facoltà di Storia Medioevale alla Cattolica di Milano, ha potuto così accuratamente descrivere il processo in una delle sue ricerche.

Come spiegare questo comportamento? E' materialismo culturale.

Tra parentesi, la Messa, perché si chiama così? Perché le ultime parole che si sentono sono: "Missa est".

Questa era la liturgia medioevale nei monasteri. Ad essa dobbiamo delle ricchezze che altrimenti si sarebbero perdute. I monasteri investivano tutte le loro ricchezze nelle biblioteche; quelli più ricchi mandavano rappresentanti per l'Europa e l'Oriente a comperare a qualsiasi prezzo i codici che trovavano.

Il concetto, dunque, è quello di una liturgia fatta di "cose": il gradino, il libro, l'acqua benedetta, la reliquia. Nel Nuovo Testamento, abbiamo detto, la liturgia è obbedire al comando di Cristo: "Fate questo in memoria di me". Non sono le cose che importano e determinano la celebrazione e la vita; ciò che conta è l'imitazione di Cristo, la sequela di Cristo.

E', però, anche vero che i monaci, figli della loro epoca poco colta, avevano immagazzinato nelle loro biblioteche un patrimonio di cultura incredibile, attraverso il quale, poi, si fece la riforma liturgica che, nei monasteri, continua. Luci e ombre, quindi, la liturgia nel medioevo: colori bellissimi e colori molto smorti. Da un lato il fascino della liturgia: a Cluny, i monaci stavano in coro tutto il giorno. L'osservanza della Regola, poi, diventerà un'osservanza materiale, priva di spirito; un gruppo se ne staccò, desideroso di una riforma. E questo movimento si prolunga attraverso la storia, perché è difficile gestire una Regola in modo intelligente.

San Benedetto ha fatto una Regola a maglie larghe, proprio perché si potesse vivere in modo intelligente in monastero: Dal momento in cui si fa una sola Regola e una sola consuetudine, le maglie sono strette, perché le "buche" lasciate aperte dalla regola sono riempite dalla "consuetudo", che è vincolante, come la Regola. E qual è il risultato? La "ipocrisia monastica": la regola è osservata materialmente, ma violata nelle sostanza. Distinguere tra il testo materialmente preso e il significato del testo richiede buon senso e duttilità; sembra che non ci siano sempre stati durante il corso della storia, e così i monasteri sono sempre in perenne riforma.

La liturgia oggi è pensata per le parrocchie, non per i monasteri. Anche questo è la fine dell'impostazione carolingia. E questa impostazione rientra proprio nell'intenzionalità della riforma del Vaticano II: Paolo VI, quando ha promulgato la riforma liturgica, ha chiesto di celebrare una Messa come si fa in parrocchia (compresa l'omelia, di una durata di sette minuti).

E i monasteri? Il monastero non può avere una liturgia "diversa"; fa parte della Chiesa e deve avere la stessa liturgia della Chiesa. Quindi la Messa nei monasteri deve diventare pastorale, come la Messa parrocchiale, come vuole la riforma di Paolo VI.

## Il canto gregoriano: origine, sviluppo, decadenza, restaurazione.

22 MARZO 1999

Prof. Giorgio Merli

Fin dalle sue origini l'assemblea cristiana è caratterizzata dal canto e di questo abbiamo varie testimonianze negli scritti neotestamentari:

*"La parola di Cristo dimori tra voi abbondantemente; ammaestratevi e ammonitevi con ogni sapienza, cantando a Dio di cuore e con gratitudine salmi, inni e cantici spirituali"* (Col 3,16)

- *Siate ricolmi dello Spirito, intrattenendovi a vicenda con salmi, inni, cantici spirituali, cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore, rendendo continuamente grazie per ogni cosa a Dio Padre, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo"* (Ef 5,18-20)

La base di questi canti era costituita dalla salmodia, mutuando la tradizione liturgico musicale dei riti della Sinagoga.

Le prime comunità cristiane utilizzano i Salmi veterotestamentari: il Salmo veniva cantato tra la lectio e il successivo commento omiletico: l'esecuzione era di tipo solistico (le assemblee avvenivano in piccoli spazi) e la salmodia veniva eseguita in forma diretta (i versetti del Salmo venivano cantati uno dopo l'altro senza nessuna ripetizione), anche se non mancano fin dalle origini testimonianze di una forma di salmodia responsoriale che successivamente e in forme diverse diventerà il modello più sfruttato nel canto cristiano in quanto forma musicale che favoriva la partecipazione dell'assemblea prima e della "schola" successivamente. Anche questo metodo esecutivo della salmodia è già chiaramente ravvisabile nella liturgia ebraica, ad esempio nel Salmo 136 nel quale il secondo emistichio di ogni versetto è sempre uguale: "...perché eterna è la sua misericordia".

Mentre nel Medio Oriente fino ai nostri giorni si sono conservate le liturgie nelle varie lingue locali, a partire dal IV secolo in tutto l'Occidente mediterraneo si ha l'affermazione definitiva della lingua latina dovuta al primato di diritto e di fatto della Chiesa di Roma: ogni regione europea produce un proprio repertorio locale di canti per la liturgia: **una sola lingua ma testi e musiche diversi**. Si attestano così vari riti:

- romano;
- beneventano (sud Italia: Benevento, Montecassino);
- ambrosiano (Milano);
- ispanico (su i due versanti dei Pirenei);
- gallicano (Gallia romana);
- diversi altri riti locali.

Questa situazione, per quanto riguarda il repertorio musicale, rimane inalterata fino alla seconda metà dell'ottavo secolo: è in questo periodo che si instaura una alleanza tra i sovrani di Francia (Pipino il Breve prima e Carlo Magno poi) e il papato (Eugenio II e i suoi successori).

L'alleanza agli inizi è fondamentalmente politica: i territori pontifici sono minacciati dai Lombardi e, d'altra parte, il re di Francia cerca legittimità per un potere conquistato con la forza: Pipino si impegna a proteggere i territori pontifici da possibili invasioni mentre il Papa si reca in Francia con la sua corte, rinnova solennemente nel 754 l'incoronazione del Re di Francia e rimane a lungo ospite all'Abbazia di Saint Denis (a nord di Parigi)

Questo fatto permette al nuovo sovrano di apprezzare gli usi liturgici romani (e quindi anche il loro repertorio di canti) : Pipino vede in essi un mezzo per assicurare l'unità liturgica dei suoi territori e, per mezzo di questa, anche l'unità politica: decreta quindi, e questa misura sarà vigorosamente reiterata da Carlo Magno, l'adozione della liturgia romana in tutto il regno.

Da Roma vengono inviati una serie di manoscritti contenenti i testi dei canti per l'anno liturgico e alcuni cantori (la scrittura musicale non era ancora stata inventata e il patrimonio musicale veniva tramandato esclusivamente per via orale) per insegnare le melodie ai cantori francesi.

La comparazione dei primi manoscritti musicali che testimoniano il canto gregoriano e che datano IX/X secolo con i manoscritti che testimoniano l'antico canto romano (dei quali purtroppo ci sono pervenute solo copie tardive, ma assolutamente concordi, databili XI/XII) secolo mostrano chiaramente:

- che il testo dei canti romani diventa immediatamente il testo di riferimento (la scrittura e quindi la comprensione di un nuovo testo era patrimonio comune);

- che la melodia non è quella originaria romana: **l'incontro tra il repertorio musicale romano e quello gallicano produce un nuovo tipo di canto che potremmo definire romano/franco.**

Si assiste quindi ad una rottura della tradizione orale: i repertori musicali locali vengono soppressi e sostituiti con un nuovo repertorio. Questa imposizione incontrò forti resistenze in tutto l'Occidente e l'accettazione del nuovo repertorio (solo Milano mantenne e mantiene tuttora un proprio repertorio locale) fu favorita dall'attribuzione della composizione dei nuovi canti ad uno dei personaggi più illustri dell'antichità: Papa Gregorio Magno (590-604)

Giovanni Diacono, biografo di Gregorio, nell'opera "Vita Sancti Gregorii" scritta intorno all'870, attribuisce a Gregorio la compilazione di un Antifonario (libro di canti liturgici) e la fondazione di una "schola cantorum". Sulla base di queste notizie si affermò stabilmente la tradizione che attribuiva a Gregorio la creazione delle melodie definite appunto "**gregoriane**" (tradizione anche iconografica: il frontespizio del manoscritto di Hartker riporta la famosa immagine di Gregorio che detta le melodie allo scriba, melodie che vengono cantate all'orecchio di Gregorio dallo Spirito sotto forma di colomba). In realtà a Gregorio va attribuito il merito di un ordinamento liturgico (Gregorio è autore di un famoso Sacramentario, cioè di un libro contenente le preghiere della Messa) ma niente di più: c'era la necessità di attribuire la composizione ad una figura dall'autorità indiscutibile per far "passare" il nuovo rito e questa figura venne individuata in Gregorio. E' lo stesso principio per il quale Mosé fu considerato autore dei libri del Pentateuco, Davide celebrato anche come cantore dei Salmi biblici, per il quale Dionigi, unico convertito dal discorso di Paolo all'Areopago di Atene, si vide attribuire l'intera opera teologica di un anonimo monaco siriano del IV secolo e il canto della chiesa milanese venne associato all'opera del grande Vescovo Ambrogio.

Precedentemente alla comparsa dei primi codici con notazione musicale è importante sottolineare l'importanza, nei secoli VIII / X, di manoscritti non musicali contenenti i soli testi dei canti della Messa (il parallelo degli attuali libretti dei canti in uso nelle Parrocchie se i canti, invece che per destinazione, fossero raccolti per Messe): si tratta di una preziosa testimonianza del consolidamento del nuovo repertorio almeno dal punto di vista testuale e permettono di determinare il gruppo di canti che fanno parte del "fondo primitivo". Tra questi codici assume un più preciso interesse musicale il Graduale (manoscritto contenente i canti del Proprio di ogni Messa: Introito, Graduale, Alleluia; Offertorio, Communio) di Corbie (cittadina a nord di Parigi nei pressi di Amiens) (ES. 1) perché ivi è indicata la "modalità" dei brani (Introito e Communio) che prevedevano l'esecuzione

della salmodia: le sigle, come dimostra l'esame paleografico, sono contemporanee al codice. I brani sono classificati secondo un sistema elaborato dai teorici medievali che classificava le Antifone in base alla loro finale, metodo testimoniato per la prima volta nel Salterio di Carlo Magno del 799.

Uno dei più antichi esempi di notazione musicale è contenuto in una copia della seconda metà del IX secolo del trattato "Musica disciplina" di Aureliano di Réome. (ES. 2) Si tratta di notazione paleofranca: mentre vengono spiegate le caratteristiche delle finali della salmodia una mano diversa ma contemporanea aggiunge esempi neumatici.

**I manoscritti del X secolo** (riguardo alla notazione sangallese viene riportato un esempio meno antico solo perché caratterizzato da una grande pulizia di scrittura) **non vanno considerati come i primi tentativi di notazione ma come le testimonianze principe in quanto più vicine alla precedente tradizione orale.**

La scrittura è **adiastematica**, non vengono cioè indicati gli intervalli melodici: la notazione aveva lo scopo di indicare la corretta declamazione del testo e, attraverso questa, la sua corretta esegesi alla luce della teologia medievale: la notazione sangallese (ES.3) è un tipico esempio di notazione ad accenti che utilizza come base la figura dell'accento grave per indicare note gravi e dell'accento acuto per indicare note acute: il segno viene modificato sulla base dell'importanza che si vuole attribuire alla sillaba in funzione dell'interpretazione del testo. La notazione metense (ES.4) è viceversa un tipico esempio di notazione a punti: la notazione rimane adiaستمatica ma quasi ogni singola nota viene indicata con un punto o con un "uncinus", tratto caratteristico di questa notazione.

Col passare del tempo l'interesse diventa sempre meno quello di sottolineare il valore esegetico del testo ma, per la preoccupazione di perdere il patrimonio musicale, quello piuttosto di sottolineare il più chiaramente possibile la linea melodica: i manoscritti diventano **diastematici** (una fortuna per noi che altrimenti non avremmo potuto recuperare la melodia come succede, ad esempio, per il repertorio mozarabico del quale ci sono pervenuti solamente manoscritti adiaستمatici). Compiono nei manoscritti le chiavi (Do e Fa) le prime linee (rosso per il Fa, giallo per il Do) fino allo stabilizzarsi dell'impianto scrittoria in un tetragramma, sufficiente a contenere le melodie gregoriane in genere non particolarmente estese. (ES. 5-6)

**Le prime scritture adiaستمatiche non indicavano gli intervalli melodici: non era necessario per una notazione che aveva lo scopo di far cantare melodie note seguendo le inflessioni di una corretta declamazione alla luce di una corretta interpretazione esegetica: l'apparizione progressiva della diastemazia, delle linee e delle chiavi, restringe le possibilità ritmiche favorendo d'altra parte la diffusione delle melodie, facilmente leggibili senza dover ricorrere in toto alla memoria. Il tetragramma guidoniano si comporta come un filtro rispetto alla composizione originale: la fissazione del canto sul libro fa perdere il ruolo preminente della memoria e il riferimento al gesto vocale originario:**

**l'interpretazione si arresta alla mediazione forzatamente riduttrice del segno.**

Ma quasi subito la perdita di connotati nel repertorio cominciò ad interessare anche la linea melodica che venne gravemente alterata fino a giungere alla "Editio Medicea" del 1614 ritenuta a torto l'esempio della massima decadenza del canto gregoriano (ci sono edizioni ancora peggiori!) ma sicuramente un chiaro esempio del livello di corruzione subito dalla melodia. (ES. 7)

Oltretutto la stessa Editio Medicea venne ripresa nel 1871 dall'Editore Pustet di Ratisbona con l'avallo della Sacra Congregazione dei Riti.

Nel frattempo si impone però sempre più prepotentemente alla ribalta il lavoro di restaurazione portato avanti dai monaci di Solesmes, iniziato da dom Gueranger e continuato da dom Potier e dom Mocqueran. E' chiara fin dal principio la consapevolezza che il recupero del canto gregoriano sarebbe dovuto passare attraverso l'analisi delle prime testimonianze notate: tale consapevolezza porterà, a partire dal 1889 con il manoscritto 339 della Biblioteca di San Gallo, alla pubblicazione della Paléographie Musicale che a tutt'oggi conta 22 volumi che riproducono i migliori manoscritti musicali medievali delle diverse aree geografiche.

Nel 1883 dom Potier pubblica un Graduale che all'autenticità canonica dell'edizione di Ratisbona contrappone l'autenticità scientifica del riferimento agli antichi codici. Il 22 novembre 1903 Papa Pio X promulga il Motu Proprio sulla Musica Sacra "Inter Pastoralis Officii Sollicitudines" nel quale si afferma che **"nelle funzioni di culto doveva restituirsi largamente l'antico canto gregoriano tradizionale secondo la tradizione dei manoscritti antichi, che gli studi più recenti avevano così felicemente restituito alla sua integrità e purezza"**.

A questo scopo viene nominata una Commissione Pontificia che, avvalendosi dell'esperienza e dell'enorme mole di materiale raccolto dai monaci solesmensi, pubblica il Graduale Romanum nel 1908 per i canti della Messa e l'Antiphonale Romanum nel 1912 per i canti dell'Ufficio: la restaurazione, a livello melodico, è considerata completata e i due testi definiti "editio typica" che quindi non può essere modificata e alla quale si può solo aggiungere qualcosa.

Il Graduale del 1908 (ES. 8) si presenta come un'edizione molto pulita e contiene solamente la melodia in notazione quadrata e le stanghette che indicano il fraseggio: va considerato come il punto di arrivo del lavoro di restaurazione (ma anche in questo campo notevoli passi avanti sono stati fatti nel corso degli ultimi decenni) ma anche come punto di partenza per un ripensamento del canto gregoriano: la pulizia dell'edizione ne mette in evidenza la precarietà a livello ritmico e ogni aggiunta alla notazione sottintende un'intenzione ritmica.

Nelle edizioni private successive, pubblicate da Solesmes, vengono aggiunti i segni ritmici caratteristici del "metodo ritmico di Solesmes" elaborato da dom Mocqueran, un metodo rivelatosi scientificamente inaccettabile alla luce degli studi sui manoscritti e successivamente, almeno in parte, ritrattato dagli stessi monaci di Solesmes.

Il Graduale Romanum del 1974 (ES. 9), edito da Solesmes dopo il Concilio Vaticano II con il nuovo ordinamento dei canti a seguito della riforma liturgica, contiene anche le legature, che annullano i segni di fraseggio della Vaticana (nell'esempio in contrasto anche con il punto solesmense) e le virgole che ne aggiungono di nuovi. La pubblicazione del Graduale Triplex nel 1979 (es. 10), che riporta sopra e sotto la notazione quadrata le testimonianze delle famiglie neumatiche metense e sangallese, annulla l'apporto di tutti i tentativi precedenti: i neumi contengono anche il dato melodico a noi sconosciuto e per il quale ci viene in aiuto la notazione quadrata: solitamente si afferma che al Graduale Romanum mancava il dato ritmico per il quale viene in aiuto la notazione adiafematica ma il discorso va completamente ribaltato: **la notazione adiafematica contiene tutto, anche il dato melodico solamente a noi sconosciuto e per il quale viene in aiuto la notazione quadrata.**

# **Il canto gregoriano. Spunti per un approccio consapevole**

**Prof. Giorgio Merli  
12 aprile 1999**

Il Canto gregoriano è una montagna la cui vetta può essere raggiunta da diversi versanti: raggiungere la vetta da un solo versante non autorizza a poter affermare di conoscere la montagna.

Il Canto gregoriano nasce in un preciso contesto culturale: è necessario conoscere la teologia e la liturgia di quella cultura. Colto quindi l'aspetto melodico, ne va colto l'aspetto ritmico interpretativo e il tutto deve essere completato dal dato liturgico e da quello esegetico-teologico: di tutto questo va fatta una sintesi e non una giustapposizione.

In Conservatorio viene privilegiato l'aspetto musicale, in Università l'aspetto semiologico, in Seminario quello liturgico: si tratta di fare una sintesi dei vari aspetti che intervengono a formare il "corpus" del Canto gregoriano senza estremizzarne alcuno e avendo ben chiaro che il presupposto fondamentale è il testo.

## **ASPETTO LITURGICO**

L'aspetto liturgico va analizzato sotto due diversi punti di vista: da un lato va ricercata la precisa contestualizzazione liturgica di un brano, cioè la specifica festa per la quale il brano era stato originariamente composto (verifica che può essere fatta attraverso l'analisi dei primi manoscritti musicali ma anche, e in epoca precedente, degli antifonari non musicali che riportano i testi dei canti delle varie festività), dall'altro lato è importante la collocazione all'interno della stessa celebrazione liturgica: la differenza compositiva è la risultante del diverso atteggiamento liturgico.

### *Contestualizzazione liturgica.*

A seguito della riforma liturgica promossa dal Concilio Vaticano II il repertorio del "Proprium Missae" ha subito dei notevoli cambiamenti soprattutto per quanto riguarda il repertorio del "Commune" e del "Proprium Sanctorum" mentre le grandi festività hanno in genere mantenuto il repertorio proprio: il Graduale attualmente un uso, edizione privata dei monaci di Solesmes edito nel 1974, contiene il nuovo ordinamento dei canti.

L'Introito "Vultum tuum" è posto nel Graduale come uno dei possibili Introiti del "Commune Beatae Mariae Virginis" e viene proposto anche come Introito del "Commune Virginum": il Salmo 44 viene definito il "Salmo delle vergini". Ma il volto alla cui visione anelano tutti i principi della terra è soprattutto il volto di Cristo: la tradizione giudaica e cristiana interpreta il Salmo come la figurazione delle nozze del Re Messia con Israele, figura della Chiesa, e il manoscritto di Eisedeln colloca l'Introito come brano della Messa del primo giorno dell'anno solare, il 1° gennaio. In quel giorno veniva celebrata la "Missa ad prohibendum ab idolis" in netta antitesi con la festa pagana, celebrata il giorno precedente, in onore di Giano, divinità dai due volti particolarmente importante nel paganesimo romano. Il messaggio era quindi assolutamente chiaro: il volto da contemplare era quello di Cristo e l'Introito anticipa attraverso alcuni richiami formulari l'Introito "Ecce advenit" del giorno dell'Epifania, cioè della piena manifestazione di Cristo.

L'Introito "Gaudeamus" viene presentato nel Graduale in cinque contesti diversi.

Nell'ordine:

- *Commune Beatae Mariae Virginis* (...de cuius solemnitate...) e (...de cuius festivitàte. ...);
- *Proprium de Sanctis-S.Agathae* (...de cuius passione);
- *In Assumptione Beatae Mariae Virginis* (...de cuius assumptione...);
- *Omnium Sanctorum* (... de quorum solemnitate...);
- *Sancti Patris Benedicti O.S.B* (...de cuius solemnitate...).

Il testo è tratto ancora dal Salmo 44 ma il testo originale nei manoscritti è "de cuius passione": Eisiedeln colloca il brano come Introito della Festa di S.Agata Vergine e Martire, nella sua logica e originaria collocazione.

I brani "Sacerdotes Dei" (Introito Commune Martyrum "pro presbyteris"), "Beatus vir" (Tractus Commune Martyrum "pro uno martyre) e "Fidelis servus" (Communio Commune Pastorum "pro papis vei episcopis") costituiscono i brani propri della Messa di S.Gregorio, Papa e Dottore della Chiesa, attualmente celebrata il 3 settembre: i brani e i loro testi assumono una importanza particolare se riferiti alla figura di S.Gregorio.

### Collocazione liturgica.

Introito e Communio sono canti processionali nel senso che accompagnano momenti liturgici durante i quali è previsto un movimento: il procedimento compositivo è in stile "semiornato", è vario e mosso.

Graduale e Alleluia, sostituito dal Tratto nei tempi di penitenza, sono canti interlezionali di meditazione delle due letture proposte prima della proclamazione del Vangelo. Il Graduale in particolare è una vera e propria azione liturgica durante la quale l'assemblea, per bocca del solista e della schola, rimedita il testo della prima lettura: lo stile è "melismatico". Lo stesso testo viene quindi trattato in modi assolutamente differenti.

"...eterum universi..... Domine". (**Es.1a/b**)

Lo stesso testo dell'Introito viene ripreso nel Graduale con l'inserzione "Domine": nell'Introito la parola "universi" è scivolata via e con lei tutto ciò che segue; nel Graduale lo stesso testo viene ripreso e "messo in vetrina", viene in questo modo sottolineato il concetto dell'universalità dell'Avvento che verrà ripreso nella II Domenica d'Avvento.

### **ASPETTO SEMIOLOGICO**

La semiologia gregoriana, disciplina fondata da dom Eugène Cardine, monaco di Solesmes, ha come oggetto lo studio del significato dei segni manoscritti. E' preceduta da un'altra disciplina, la paleografia gregoriana, che si occupa dello studio critico delle antiche notazioni allo scopo di leggerle esattamente. Ma mentre la paleografia si ferma ad uno studio, pur attento e minuzioso, dei vari segni, la semiologia va oltre, ricercando la ragione (**o gos**) della diversità dei segni (semelon) per dedurne i principi fondamentali per un'interpretazione autentica ed oggettiva.

Il testo, nei manoscritti, è scritto tutto di seguito, senza neppure i segni di interpunzione. Allora qualsiasi testo, anche il più semplice, crea problemi di ordine interpretativo. (**Es. 2a /b/c**)

TU ES DEUS QUI FACIS MIRABILIA

Ho un testo: - come lo devo proclamare?  
- che senso dare?

- quali sono i termini da mettere in evidenza e quali no per ordinare il testo in chiave esegetica?

OGGI IO ENTRERO' NELLA TUA CASA

- E' un testo non sacro:
- 1) **OGGI** io entrero'.....: fino a ieri non sono entrato
  - 2) Oggi **IO** entrero'.....: finora sono entrati altri
  - 3) Oggi io **ENTRERO'** nella.....finora sono stato sulla porta
  - 4) Oggi io entrero' nella **TUA** casa: non in quella di un altro

Non so come "dire" questa frase e devo inventarmi una "esegesi".

## TU ES DEUS QUI FACIS MIRABILIA

L'esegesi è una sola e devo scoprire quale è attraverso le indicazioni del codice adiafematico, attraverso cioè il segno più antico. Non devo interpretare quel testo come lo sento io ma nel solco di una tradizione esegetica ecclesiale.

Se canto: "TU es Deus qui facis mirabilia" stravolgo l'esegesi; e non è questione di quanto eventualmente "vale" *TU* in rapporto a *ES* ma di sottolineare l'importanza preminente di *DEUS*.

L'episodio della risurrezione di Lazzaro (**Es.3a**) viene trattato in modo mirabile dal manoscritto di Laon: nella prima parte del racconto, quasi un racconto di cronaca, i neumi monosonici sulle sillabe vengono tradotti con dei puntini, solo su "flentes" compare un uncino con "tenete", ma quando Cristo scoppia personalmente in lacrime i neumi diventano "uncini" e il grido di Gesù viene sottolineato, stavolta dalla notazione sangallese, con due virghe episemate su "foras" (come era successo, ma in un altro manoscritto, su "Deus"). In questo manoscritto (Einsiedeln 121) esistono due soli casi di due virghe episemate consecutive: questo e, nel Communio riferito alla parabola del Figlio prodigo, su "revixit": in entrambi i casi si parla di risurrezione. (**Es.3b**)

Tre note nella successione grave/acuto/grave vengono solitamente indicate come su "meus"; se il notatore le vuole sottolineare scrive come su "meam". (**Es.4a**) Nella **11A** Domenica d'Avvento lo stesso segno su "gentes" porta addirittura un "tenete": viene sottolineato in concetto dell'universalità dell'Avvento (la stessa cosa accade su Sion). (**Es.4b**)

## TECNICA FORMULARE

La formularità, che è il presupposto della cultura medievale, è il cuore del canto gregoriano: ogni composizione, anche quelle definite "originali" come Introito e Communio non sono mai un "unicum" ma attingono ad un repertorio formulare. La formula può essere formata anche da pochissime note e le formule vengono sapientemente giustapposte a formare composizioni sempre nuove: la formula diventa allora un richiamo preciso nella mente del monaco che conosce a memoria il repertorio e l'utilizzo di una formula non è mai casuale.

"Lux" e "Dextera" (**Es.5a**): si tratta dello stesso frammento formulare (già la doppia virga episemata che avevamo precedente incontrato può essere considerata una formula): nel primo caso siamo all'Introito della "Missa in aurora" di Natale, nel secondo caso all'Offertorio della Veglia Pasquale: è evidente il riferimento a Cristo: la destra del Signore è Cristo. Alla memoria del monaco medievale basta il minimo richiamo melodico per far scattare il riferimento.

La festa di S.Giovanni "in nativitate" celebrata il 24 giugno è un "unicum": di nessun altro santo si celebra la nascita: la formula su "Tu" è ancora la stessa. (**Es.5a**)

S.Giovanni è equiparato a Cristo e lo strettissimo rapporto tra Giovanni e Cristo è sottolineato da vari elementi formulari comuni. Il contesto della Messa di S.Giovanni richiama l'Avvento di Cristo: Cristo è il discepolo di Giovanni prima di passargli davanti e le due nascite sono associate:

"parare vias eius" (Communio) "venite gentes et adorare" (Alleluia della "Missa in die" del giorno di Natale) (**Es.5b**);

"pariet tibi filium" (Introito-Annuncio a Zaccaria) "ecce Deus noster" (Communio della III<sup>a</sup> d'Avvento) (**Es.5c**);

"Ne timeas" (Introito) "Venite benedicti" (Feria IV dell'Ottava di Pasqua) : il primo benedetto è Giovanni Battista (**Es.5d**);

"Spiritu Sancto" (Introito) = "Spiritu Sancto" (Communio di Pentecoste) : lo stesso Spirito che è sceso sugli Apostoli (**Es.5e**).

La natività di Giovanni è celebrata in riferimento alla natività e alla risurrezione di Cristo e alla Pentecoste: tutto il canto gregoriano vive di questa natura formulare.

Tra le composizioni del repertorio gregoriano occupano un posto tutto particolare le "melodie tipo": si tratta di melodie ben precise, che Ferretti in *Estetica Gregoriana* definisce "arie tradizionali", che possono essere adattate a vari testi: le melodie-tipo più importanti sono il Graduale di II modo e i versetti alleluiatici di II e di VIII modo.

Ma anche nell'utilizzo della melodia-tipo, che apparentemente apparirebbe come una assoluta costrizione, la composizione si adatta al testo e, in casi eccezionali, si modifica in funzione del messaggio che si vuole dare.

Il Graduale di II modo (**Es di pag.4**) compare 23 volte nel corso dell'anno liturgico. Le intonazioni possibili sono due: un torculus ("Tollite portas": è il primo Graduale di II modo dell'anno liturgico: Feria II delle Ultime ferie d'Avvento 17-24 dicembre) o un'ascesa melodica ("A summo caelo": è il secondo Graduale di II modo dell'anno liturgico: Feria III delle Ultime Ferie d'Avvento). La scelta dipende esclusivamente dalla parola: se è accentata la prima sillaba compare la prima formula, viceversa la seconda. Le stesse intonazioni proseguono per tutta la settimana di preparazione al Natale fino a "Hodie scietis" (Messa della Vigilia).

L'incipit della Messa della notte di Natale, pur avendo sillaba tonica all'inizio, non inizia con il torculus consueto: il contesto liturgico è diverso, eccezionale, siamo al culmine della preparazione. Sarebbe stato più semplice cambiare melodia, ma "tecum" è la conseguenza di tutti i Graduali precedenti: il cantore si accorge subito della differenza, non esiste un' intonazione uguale nei Graduali di II modo.

Poi il Graduale di II modo in Quaresima riprende la sua forma consueta:

"Haec dies": siamo al centro dell'anno liturgico e al centro dei Graduali di II modo: la formula di intonazione è ancora diversa e verrà cantata, con versetti diversi, per tutta la settimana.

"Haec dies" cantato il giorno di Pasqua assume un'importanza maggiore solo se ho presente la consueta formula di intonazione.

Genesi 1	Luce: cosa buona
Firmamento	
Terra:	cosa buona
Alberi:	cosa buona
Sole, luna, stelle :	cosa buona
Pesci e uccelli :	cosa buona
Animali terrestri:	cosa buona

Il sesto giorno Dio creò l'uomo. Dio vide quanto aveva fatto ed ecco era cosa MOLTO BUONA (1,33). L'importanza di "molto buona" viene colta solamente alla luce della conoscenza del testo precedente e non verrebbe colta estrapolando il versetto dal suo contesto.

Poi ritorna l'incipit consueto.

La formula è utilizzata pensando al testo e piegandola alle esigenze del testo e del contesto specifico.

## I GRANDI INCONTRI DI M. MECTILDE DE BAR

19 APRILE 1999

Sr M. CARLA VALLI, OSB ap

Le quattro conversazioni di quest'anno vorrebbero essere, in ideale collegamento con il percorso svolto lo scorso anno, un modo per delineare la figura spirituale di Madre Catherine Mectilde de Bar, quale esempio "riuscito" di benedettina<sup>1</sup> nel suo secolo: nella consapevolezza che nell'esperienza e nel messaggio di lei, in quanto vita cristiana riuscita, c'è qualcosa che serve ad ogni cristiano come tale, e conseguentemente a tutta la Chiesa.

Una frase di Raissa Maritain: "I nostri amici fanno parte della nostra vita e la nostra vita spiega le nostre amicizie"<sup>2</sup>, mi ha provocato ad indagare nel lungo percorso biografico di questa donna, che copre quasi tutto il sec. XVII: dal 1614 al 1698, assumendo come filo conduttore i suoi "grandi incontri", per circoscrivere e soffermarmi su qualcuna delle relazioni umane che ha vissuto come significative: infatti tutto il suo cammino esistenziale è intessuto da una serie di incontri, non fuggitivi ma coltivati, con personalità varie e significative nel contesto ecclesiale, ma non solo, del suo tempo. L'ipotesi di lavoro, più precisamente, vorrebbe mirare a circoscrivere l'influenza reciproca tra la Madre e i suoi interlocutori sul presupposto del vicendevole provvidenziale incontro, per cui il cammino cristiano dell'una ha sostenuto quello dell'altro, e viceversa: il percorso dell'altro ha contribuito alla manifestazione dell'opera di Dio in lei.

La praticabilità di tale ipotesi mi era anche confermata da un detto che è attribuito ad uno dei personaggi-chiave della biografia di M. Mectilde, il laico Jean de Bernières: "Andiamo a cercare i santi", egli ripeteva e suggeriva ai suoi amici e discepoli. L'aveva a sua volta imparato dal suo direttore, il p. Chrysostome de Saint-Lô. Così ci riferisce il biografo di quest'ultimo, l'arcidiacono di Evreux, Marie Henri Boudon: "Il nostro servo di Dio [= il p. Chrysostome] ... ha sempre avuto alta stima dell'unione con le persone sante; ha usato con discernimento della loro conoscenza [ricavandone] benedizione lungo il corso di tutta la sua vita, la suggeriva a coloro che gli chiedevano consigli; e il celebre autore del *Cristiano interiore*<sup>3</sup> [= Bernières], che è stato uno dei suoi primi discepoli, ... ne faceva un uso così fedele da intraprendere dei viaggi al solo scopo di cercare persone tutte di Dio. Così si sentiva dire argutamente da questo grand'uomo, quando gli si domandava dove andasse in qualcuno dei suoi viaggi con altri servi di Dio: "Noi andiamo a cercare i santi"<sup>4</sup>. Boudon stesso, a sua volta discepolo di Bernières, aveva talmente interiorizzato questa lezione sulla necessità di vivere in familiarità con gli altri credenti che nel libro che dedica, appunto, al p. Chrysostome si esprime così: "E' sempre stata una pratica importante secondo le anime animate dallo Spirito di Dio quella di contrarre dei rapporti di sacre frequentazioni con delle sante persone che Dio onora delle sue più pure grazie. Poiché Dio risiede in una pienezza sovrabbondante in queste persone elette, è molto difficile

---

\* Tutte le citazioni che seguono, tolte da opere in lingua francese, sono in tr. it. nostra; delle opere si dà il riferimento bibliografico completo in occasione del primo rimando, quindi si citano con il solo cognome dell'autore. Le voci del DS si ritrovano per ordine alfabetico nei tomi dello stesso *Dictionnaire*.

<sup>1</sup> Cf il titolo scelto per la biografia celebrativa dello Schuster di LUIGI CRIPPA, *Un benedettino pienamente riuscito. il beato A. Ildefonso card. Schuster*, Benedictina ed., Roma 1996

<sup>2</sup> *I grandi amici*, Vita e Pensiero, Milano 1940, tr. it., p. 9

<sup>3</sup> Cf nota 23

<sup>4</sup> HENRI MARIE BOUDON, *L'Homme intérieur ou la Vie du vénérable Père Jean Chrysostôme, religieux pénitent du Troisième Ordre de Saint François*, Approbation Paris 1684 [esemplare in uso: Paris 1758], p.18 [qui e in tutti i testi citati francesi, tr. it. nostra]

avvicinarsi a loro senza avvertirne qualche effetto dell'effusione dell'amore divino che regna sovrano nei loro cuori. Questi figli della luce ... servono di strumento allo Spirito di nostro Signore Gesù Cristo per dissipare felicemente le tenebre: scoprono in modo mirabile i più segreti sentieri che conducono all'unione divina. Queste verità essendo convalidate dall'esperienza di tutti i secoli, non hanno bisogno di prove"<sup>5</sup>.

Qual è dunque il segreto sentiero che conduce all'amore divino e che M. Mectilde ha vissuto accompagnata, o per lo meno, stimolata, da Jean de Bernières, laico, e dal p. Chrysostome, francescano? E' il sentiero dell' "abiezione", sentiero identificato quindi con un termine per noi inusitato, che richiede allora di essere spiegato. In prima battuta, diciamo che esso ha come referente immediato - in ambito cristiano - la scala dell'umiltà della Regola di san Benedetto, là dove nel VI e VII gradino si dice che il monaco sceglie per sé le cose più vili e spregevoli e che il monaco si ritiene inadatto di fronte a qualsiasi obbedienza che gli sia affidata , convinto com'è di essere l'ultimo di tutti gli uomini ( cf RB 7, 49-54). Ma enunciare così questo stralcio della Regola, senza alcuna specificazione del contesto in cui si colloca, è condannarlo all'insignificanza o, peggio, al rigetto: invece questo messaggio vorrebbe essere un riflesso della bellezza dell'ideale evangelico. Scelgo allora un percorso interpretativo un po' più lungo. Cercherò di indicarlo dapprima con il riferimento alla biografia di Jean de Bernières, che Madre Mectilde conosce personalmente e diventa per lei un punto di riferimento fino alla di lui morte, nel 1659; poi andando alla radice biblica del vocabolo e del tema dell' "abiezione".

#### M. Mectilde e Bernières.

M. Mectilde lo incontra nell'ottobre 1642<sup>6</sup> quando, esule dall'abbazia di Montmartre, giunge in Normandia. Con la consorella suor Luisa dell'Ascensione, e una secolare che le accompagnava, Madre Mectilde in esilio da anni - aveva dovuto abbandonare a causa della guerra il monastero di professione in Lorena, dopo aver vagato un po' ed aver sperimentato l'ospitalità di alcune abbazie importanti della Normandia, decide che per salvaguardare la sua libertà è meglio che si accontenti di un alloggio di fortuna. Un primo alloggio è in una casa estremamente malandata , una stamberga, a Bretteville, da cui viene tratta fuori e viene salvata - perché questa casa rischiava di rovinare su di lei e sulle due compagne- da Monsieur de Torp<sup>7</sup>, il quale le propone invece di andare ad abitare in una sua residenza che si trovava nei territori dell'abbazia di Barbery. L'abbazia di Barbery era situata sulla strada che da Caen conduceva a Falaise ed era un'abbazia cisterciense di antica data. Nel 1642, quando nelle vicinanze dell'abbazia trova sistemazione Madre Mectilde, ne era abate Dom Louis Quinet, che è un dei personaggi di spicco della riforma dei Cisterciensi dell'epoca.

Monsieur de Torp offre alle due religiose profughe quella sua proprietà e le raccomanda all'abate di Barbery il quale , noto per la sua carità cristiana e per la sua gentilezza umana, si dà da fare per mettere a loro agio le due religiose e pensa che per risolvere tutti i problemi logistici delle due monache sia il caso di far intervenire anche il suo amico Jean de Bernières. Questi risiedeva a Caen ed era noto per l'interessamento straordinario che prodigava in tutte le opere di carità e in tutte le istituzioni religiose della zona. Jean de Bernières infatti viene, provvede a quello che c'è di bisogno e addirittura è

---

<sup>5</sup>ib., p.15 (sott. io)

<sup>6</sup>Cf "Chronologie de la vie de Catherine de Bar" (d'ora in poi: Chrono) in CATHERINE DE BAR, *Adorer et adhérer*, du Cerf, Paris 1994, p.17

<sup>7</sup> Cioè "Jean de Morel, cavaliere, Signore di Torp, figlio di Nicolas de Morel, ugualmente indicato come Signore di Torp". Ricavo questa precisazione e la notizie che riferisco subito dopo da: G. A. SIMON, *Dom Louis Quinet Abbé de Barbery (1595- 1665)*, Caen 1927, pp.39 e 40

lui che si reca dal Vescovo di Bayeux a chiedere il permesso<sup>8</sup> perché l'abate di Barbery possa mandare tutti i giorni un monaco a celebrare nella casetta delle monache, adattata a residenza claustrale.

Jean de Bernières (1602 - 1659) era il terzogenito del tesoriere generale di Francia. Notizie complete sulla sua vita ci sfuggono perché nessuno storico ci ha descritto minutamente la trama della sua esistenza<sup>9</sup>. Sappiamo però che proviene dai Baroni di Louvigny, una famiglia nobile dalla fede vigorosa. Il barone di Louvigny, suo padre, era anche sindaco di Caen e la sua vita si conclude con un atto eroico che porta a compimento tutte le opere di carità che aveva realizzato. Si ricorda ad es. che il barone di Louvigny, il padre, aveva aiutato e praticamente fondato il Convento delle Orsoline a Caen nel 1624<sup>10</sup> e morrà quando, arrivando una nave di appestati, egli si darà da fare per spostare i malati dalla nave all'ospedale della città: contrarrà la peste e il morbo gli risulterà fatale<sup>11</sup>.

Jean de Bernières, figlio di degno padre, continua sulla scia del barone di Louvigny ad impegnare tutte le sue sostanze per fare del bene, tanto che alla fine avrà il problema di curare la sua personale sussistenza, avendo profuso in beneficenza e nella costruzione dell' Ermitage - su cui dirò - il patrimonio ingente che aveva tra mano. Lo si dice coinvolto in tutte le fondazioni religiose di Caen dell'epoca: Oratorio, Orsoline, Visitazione, Notre Dame de la Charité, e in tutte le opere di una certa mole, comprese le missioni *ad gentes*, cui si diede inizio<sup>12</sup>.

Aveva fatto una scelta celibataria per il regno di Dio e l'ha vissuta da solitario, sostenendo le opere di carità, dandosi alla preghiera e amando la vita "povera, ritirata, abietta"(specifica Boudon, come vedremo). Giovanissimo, a 21 anni, si fa promotore dell'ospedale/orfanotrofio per i bambini abbandonati<sup>13</sup>. Di questo tempo è il primo contatto con Jean Eudes: il progetto è quello di dare vita a un "rifugio", cioè a una casa per le cosiddette 'pentite'. Jean Eudes era un missionario il quale nella sua predicazione e nell'esercizio del ministero pastorale aveva conosciuto da vicino le miserie morali della gente. Egli aveva scoperto che una delle piaghe era quella della situazione irregolare di molte donne che non potevano uscire dalla loro situazione perché erano bollate a vita dal giudizio della gente, per cui Eudes comincia a pensare che per toglierle dalla strada, bisogna costituire una istituzione. Il primo progetto con Jean de Bernières è del settembre 1634<sup>14</sup> e avrà realizzazione sette anni dopo, nel 1641; probabilmente perché Bernières a quell'epoca avrà intessuto dei legami con la Compagnia del SS. Sacramento che era una organizzazione religiosa fondata nel 1629 dal duca di Ventadour, a Parigi e che voleva

---

<sup>8</sup> Cf la Vita di M. Mectilde di HERVIN-DOURLENS, p. 165

<sup>9</sup> Cf la voce "Bernières-Louvigny (Jean de) (Vita - Opere- Dottrina)" del DS [R. HEURTEVENT] coll. 1521- 1527), qui col. 1522

<sup>10</sup> Cf MAURICE SOURIAU, *La Compagnie du St Sacrement de l'Autel à Caen. Deux mystiques normands au XVII siècle: M. de Renty et Jean de Bernières*, Paris 1913, p. 60.- Infatti se a p. 70 si legge che le costruzioni della "più bella di tutte le case di quest'Ordine in Francia" iniziano nel 1631, si ribadisce, a p. 71, che una delle figlie del Barone di Louvigny, Jourdain, apparteneva all'ordine delle Orsoline dal 21 novembre 1624.

<sup>11</sup> Cf Ib., p. 63

<sup>12</sup> Cf DS [R. HEURTEVENT] col. 1521; BOUDON, p. 456

<sup>13</sup> PAUL MILCENT, *Un artisan du renouveau chrétien au XVI siècle. Saint Jean Eudes*, Ed. du Cerf, Paris 1985, pp. 165-166: "Vediamo Jean de B., a Caen, occuparsi dal 1633 di un ospedale per i *Pauvres renfermés* (o *Petits renfermés*), destinato ai bambini abbandonati che si raccoglievano, maschi e femmine, in due case separate, per "crescerli nella pietà, insegnar loro a lavorare in diverse manifatture [fabbriche] e metterli in grado di guadagnarsi la vita".

<sup>14</sup> 2 settembre 1634: SOURIAU, p. 160; cf MILCENT, p.p. 55-56

"promuovere la gloria di Dio"<sup>15</sup> - in quest'ottica si colloca la sua azione per l'incremento sia del culto dell'Eucaristia che delle opere di carità. Questa Società, diffusasi in primo luogo a Parigi, si diffonderà poi in tutta la Francia. All'inizio degli anni '40, un altro personaggio che è amico di Bernières, il Barone de Renty<sup>16</sup>, diffonderà le iniziative della Compagnia del SS. Sacramento anche in Normandia. Nel 1641 riprendono i contatti tra Bernières – Eudes, i quali sono entrambi, ciascuno a suo modo, vicini alla Compagnia<sup>17</sup>: parte l'iniziativa del "Rifugio"<sup>18</sup> che poi si svilupperà e darà origine alla Congregazione di Nostra Signora della Carità; non solo, per i primi anni sarà Jean de Bernières con altri due laici di Caen che si sobbarcherà la spesa del mantenimento dell'opera<sup>19</sup>.

Non basta: Jean de Bernières è appassionato delle missioni. Nel lontano Québec c'è una fondazione delle Orsoline a cui egli ha contribuito in prima persona, e per certi aspetti in modo romanzesco, nel 1638-'39. Ecco come si svolsero i fatti.

I Gesuiti avevano aperto delle missioni nel Quebec e le Relazioni dalla Nuova Francia ne portano sul continente le notizie. E' noto che Bernières fa il tifo per loro. Madame de la Peltrie, una giovane vedova, decide di usare i suoi beni per creare una casa religiosa che si occupasse delle piccole indiane convertite del Canada, andando lei stessa in Canada. Ma c'è il problema di poter usufruire del patrimonio del marito senza ingerenze e ostacoli posti dalla famiglia che diceva segno di follia ciò che stava intraprendendo. Si ricorre allora a Jean de Bernières: egli praticamente contrae un matrimonio fasullo con Madame de la Peltrie, in maniera di rendere lei libera di agire, e per alcuni mesi con lei si occupa dei preparativi, l'accompagna dalla Normandia a Parigi, e poi fino all'imbarco a Dieppe nel

---

<sup>15</sup> Cf la voce relativa nel "Glossaire" in appendice a : PERLE BUGNION-SECRETAN, *La Mère Angélique Arnauld*, Ed. du Cerf, Paris 1991, p. 266: "...“promuovere la gloria di Dio” esercitando la carità ma anche denunciando tutte le manifestazioni pubbliche di eresia, incredulità o immoralità. I suoi eccessi portarono al suo scioglimento nel 1665"

<sup>16</sup> Gaston de Renty "nel 1641, a Parigi, nella sua parrocchia di san Paolo, crea una confraternita di nobili signore che si impegnano a pregare regolarmente, ciascuna nella sua ora, davanti al Santissimo Sacramento" ( SOURIAU, p. 46). La notizia è confermata da MILCENT, p.96: "A trent'anni [ 1641- N.d.R.], sposato e padre di famiglia ... superiore della segreta e potente Compagnia del SS. Sacramento, fondata dodici anni prima [ 1629- N.d.R.] a Parigi dal duca di Ventadour e da un gruppo, cui facevano parte Condren e Vincenzo de Paoli. Un po' più tardi, Bernières e Eudes parteciperanno alla fondazione della Compagnia di Caen" .

<sup>17</sup> Per Eudes, MILCENT, p. 117 riporta uno stralcio dagli *Annali* di HERAMBOURG in cui, "forzando probabilmente un po' il ruolo" di Eudes, si legge che costui "“teneva” ai confratelli della Compagnia “talvolta delle conferenze per animarli e sostenerli nel loro impegno e lui stesso si unì a loro per aiutarli in tutto ciò che poteva” ". Commenta il p. MILCENT : "E' vero senz'altro l'opposto: egli trovò presso di loro un aiuto efficace per le sue proprie creazioni, il rifugio e il seminario - che rispondevano d'altra parte alle preoccupazioni maggiori della Compagnia" (ib.)

<sup>18</sup> "... per le prostitute o le donne in situazioni irregolari, i membri della Compagnia del SS. Sacramento a Lione, Parigi, Marsiglia, Aix. Ovunque ove era possibile, cercavano di far sorgere delle case di rifugio dove esse sarebbero state raccolte; là si sarebbe insegnato loro a lavorare – poiché si vedeva nell'ozio un grande male; le si farà pregare, poiché esse ignorano il cammino verso Dio; e le si istruisce: dall'ignoranza, si pensava, derivano tutte le miserie. In queste case legate alla Chiesa, saranno rispettate e amate: le si preparerà con pazienza a potersi sposare e guadagnare la vita. Con questo spirito Jean Eudes ha creato il "Rifugio" [a Caen alla fine del 1641: MILCENT, pp. 167 ss] e questa casa successivamente è stata considerata un modello dalla Compagnia" (MILCENT, p. 166)

<sup>19</sup> Cf la testimonianza di Eudes: " “...Tutto va molto bene, grazie a Dio - scrive alle "Dames de la Miséricorde" Eudes in una lettera del 19 luglio 1642- nella casa di Nostra Signora del Rifugio di Caen; vi assicuro che ho provato una particolarissima consolazione quando, ritornando a Caen [dopo la missione a Rouen ]...ho trovato che Dio era lì grandemente glorificato per il buon ordine che è custodito e la grande cura che c'è di fondare bene queste povere penitenti nel timore di Dio e nella pietà, e di far loro ben usare del tempo lavorando. Però, non ci sono che tre persone a Caen [= Bernières, Jacques Blouet de Camilly e probabilmente Claude Buisson, giurista stimato ], e che non sono tra le più ricche della città, che fanno sussistere questa casa. Fate in modo, vi supplico, mie care sorelle, che come voi avete più possibilità temporali rispetto a quante ce ne sono a Caen, così abbiate più di carità”" (C. GUILLON, *En tout la volonté de Dieu. Saint Jean Eudes à travers ses lettres*, Ed. du Cerf, Paris 1981, p. 27). Però va anche detto che la complessa vicenda della direzione e configurazione di questo "Rifugio" ( il quale nel 1644 si trasformerà in opera di una famiglia religiosa fondata da Eudes, con regola della Visitazione adattate al fine apostolico: cf MILCENT, pp. 171-171), vedrà ad un certo punto, precisamente alla fine del 1642, l'incomprensione di Bernières verso la direzione stessa, tant'è che egli toglierà i fondi: MILCENT, p. 169

maggio 1639. Alla comitiva si era unita Maria dell'Incarnazione Guyart. In quei mesi infatti con l' aiuto di Bernières, la generosa ed audace signora era riuscita ad incontrare l'orsolina mistica di Tours, la quale si sentiva chiamata ad andare in missione nel Canada: per la confluenza dei beni di Madame de la Peltrie e della vocazione dall'alto di Maria dell'Incarnazione, sotto la vigile protezione di Jean de Bernières, che aveva conoscenze in tutti gli ambienti altolocati sia del clero che della società civile di Francia e può procurare tutti i permessi necessari, le due donne, più un'altra orsolina, sr. Maria di San Giuseppe, raggiungono una delle navi in partenza, che solcavano periodicamente l'oceano per tenere i contatti tra i Gesuiti nella Nuova Francia e la Francia stessa; la spedizione effettivamente può partire e oltremare inizierà il nuovo insediamento evangelizzatore. Se le missioni orsoline in Canada hanno avvio, dietro ad esse, in Normandia, c'è Jean de Bernières che darà loro tutto l'appoggio possibile anche negli anni seguenti<sup>20</sup>.

Questi fatti - a cui va aggiunto l'impegno per le missioni e i seminari di Eudes - abbozzano dinanzi a noi la figura di un personaggio che sa il fatto suo, che non si ferma di fronte agli ostacoli, che ha carità in cuore e vuole esercitarla, che non si rende schiavo del giudizio della gente.

Una persona siffatta però - è il nostro Boudon che lo precisa - aveva come suo particolare 'dono di grazia' "lo spirito di orazione, l'amore per la vita ritirata, povera e abietta". La carità attiva dunque qualifica questa esistenza cristiana; la carità, sì, ma esercitata senza venir meno alla preghiera e all' "abiezione", apprezzate come il dono continuamente ricevuto dall'Alto: nella preghiera e nell' "abiezione" va riconosciuto "il carattere principale del 'dono di grazia'" di Bernières.

Che cos'è dunque l' "abiezione" ? Una declinazione dell'umiltà. Qualcosa di specificatamente cristiano, che non può assimilarsi istintivamente a certe immagini false che circolano sulla persona umile: una persona dimessa, paurosa, che vive nascosta dietro gli altri e che non si assume le proprie responsabilità, immagini che vogliono giustificare il fatto che ci si distanzia necessariamente da un tale ideale umano.

Se invece ci facciamo istruire dal Nuovo Testamento - che è la fonte ultima di quel passo di san Benedetto che citavo prima - troviamo che esso esprime il discorso dell'umiltà con una duplice categoria di termini: da una parte ci sono tutti i termini legati all'aggettivo 'praùs' (=mansueto, umile), dall'altra quelli legati all'aggettivo 'tapeinòs' (=basso, piccolo, di condizione servile), abbastanza vicino al nostro italiano 'tapino'. Ancora più a monte, dietro a queste due famiglie di termini del Nuovo Testamento, riconosciamo altri termini ebraici che hanno però un'unica radice, quella che poi si trova nei termini ebraici 'ani' e 'ana'. Chi studia l'Antico Testamento incontra gli 'anawim', ovvero 'i poveri di Jahvé'. Gli 'anawim' dell'Antico Testamento sono i poveri e gli umili, nel senso che sono coloro che vivono in una condizione di dipendenza radicale perché non hanno proprietà fondiarie e proprio per questo, per sopravvivere devono dipendere da chi invece gode di beni di fortuna. Analogicamente il termine poi si usa per indicare coloro che sono privi di diritti e di difesa e, in ultima analisi, l'orfano e la vedova<sup>21</sup>.

In che senso questa figura può diventare un ideale cristiano? Non certo nel senso di togliere, di svalutare tutto ciò che attiene all'iniziativa del singolo per rendere più abitabile questo mondo - l'attività di Bernières rimuove ogni dubbio - ma nel senso che tutto quello che si fa, che si intraprende, deve essere un progetto povero, deve dipendere in ultima

---

<sup>20</sup> Cf GUY-MARIE OURY, *Ciò che credeva Maria dell'Incarnazione*, tr. it. Città Nuova, Roma 1974, pp. 44-46; ID., *Dom Claude Martin. Le fils de Marie de l'Incarnation*, Solesmes 1983, pp. 35-38

<sup>21</sup> Cf GIUSEPPE ANGELINI, *Le Virtù e la Fede*, Glossa, Milano 1994, pp. 308 s

analisi da una volontà di Dio riconosciuta ed accettata come l'unica cosa che conta nella propria esistenza.

Nell'Antico Testamento questo discorso è icasticamente descritto dal salmo 122, là dove si dice: "Come gli occhi dei servi alla mano del loro padrone, come gli occhi della schiava alla mano della sua padrona, così i nostri occhi sono rivolti al Signore nostro Dio, finché abbia pietà di noi".

Il povero di Jahvé è colui che è totalmente riferito a Dio: il suo orizzonte, il punto di fuga dei suoi occhi è il volto invisibile di Dio da cui non si aspetta di ricevere una indicazione materialmente precisa sull'agire. La padrona risponderà alla sua schiava con un cenno della mano, Dio non risponde all'orante con nessun cenno di mano ma all'interno dell'alleanza che c'è tra il credente e Dio, il cuore del credente è abilitato a scoprire la volontà di Dio. E quindi, valorizzando al massimo la libertà e l'iniziativa umana, ma nella dipendenza radicale da colui che è il Creatore e Signore, l'uomo progetta da "povero di spirito" (cf l'evangelo di Matteo, cap. 5) la sua esistenza.

Le durezze dell'esistenza in cui ci si imbatte mentre si fa la volontà di Dio, accettate perché si è "poveri di spirito" come parte del progetto costruito con Dio, costituiscono la materia di quell' "abiezione" che viene a qualificare un aspetto decisivo dell'essere e dell'agire cristiano. L' "abiezione" è l'esperienza faticosa insita nella situazione umiliante che si sceglie per sé nella fede. L'umiltà come sano senso del proprio limite e saggia moderazione non è detto che sia necessariamente virtù cristiana. "Abiezione" è l'umiltà risentita come faticosa esperienza del rimanere nella fede, che il cristianesimo vissuto conosce.

Com'è noto, infatti, il discorso dell' umiltà in quanto propone qualcosa che si riferisce soltanto al giusto mezzo, facilmente raccoglie consensi, almeno a parole; là dove invece il discorso dell'umiltà diventa il coraggio di giocare tutto su quello che si capisce essere il comandamento di Dio sulla propria vita, là dove si fa questa scelta, allora facilmente scattano delle incomprensioni.

Il quadro di valore del "povero di Jahvé" o dell'umile che vive la sua fede evangelica, definisce bene - mi sembra - la figura di Jean de Bernières. A lui nessuno ordinò mai, e forse mai egli chiese a nessuno come impiegare nel dettaglio la sua vita e i suoi beni, ma senz'altro tutta la sua vita e tutti i suoi beni furono impiegati entro un assenso totale e radicale al Signore, assenso che egli cercava di incarnare giorno dopo giorno, mettendosi al servizio delle situazioni di povertà che incontrava. La sua era la scelta assoluta di Dio e dell'essere con Lui a servizio degli altri. Ma Bernières, vivendo questa esperienza, capisce bene e subito, ad es., che questa esperienza ha un prezzo, ed è il prezzo del "disprezzo", così egli si esprime, noi diremmo: dell'incomprensione, delle difficoltà che incontra nel suo ambiente. Ce ne parla egli stesso tramite le testimonianze dei suoi amici.

Bnières non ha scritto nulla. C'è però un libro che raccoglie le conversazioni che egli teneva ai suoi intimi all'Ermitage. Tra il 1646 e il '48 (o'49)<sup>22</sup>, infatti, Bernières costruisce presso il Convento delle Orsoline di Caen - quello fondato dal padre, dove era entrata la sorella Jourdain - una casa, la casa dell'Ermitage, che diventa praticamente una casa di ritiri, di cui egli è l'animatore spirituale per un decennio fino alla morte improvvisa il 3 maggio 1659. Il resoconto delle conversazioni che egli teneva ai suoi - a quelli che vivevano con lui e a tutti quelli che, per periodi più o meno lunghi, erano ospitati all'Ermitage viene pubblicato dopo la morte di Bernières in un libro che ha per titolo "Il

---

<sup>22</sup> Cf SOURIAU, p. 201 (cap: "La maison de l'Ermitage"; N:B: tutta la terza parte dell'opera, pp. 199-389, è dedicata all'Ermitage: l'attività, i frequentatori, l'insegnamento di Bernières ecc.)

cristiano interiore". E' un best-seller del XVII secolo, un volume che ha avuto tante edizioni , anche se un volume per noi di difficile lettura, Bremond dice <sup>23</sup> , che non si trova certo facilmente nelle nostre biblioteche, che è stata rieditata però anche nel sec. scorso, anche se su di una delle sue edizioni – quella in otto libri, preparata dopo la morte di Bernières – scese nel 1689 e '90 la condanna dell'indice<sup>24</sup>. In una pagina di questo testo, precisamente dal tomo II, leggiamo:

"...bisogna persuadersi una buona volta che tutto quello che si guadagna nel servizio di Dio, quando ci si dedica a Lui particolarmente, è di essere disprezzato, preso in giro, contraddetto e crocifisso. Chiunque cerchi altra cosa si inganna da se stesso. Non si capisce abbastanza che bisogna aspettarsi di essere trattati da nemici da parte del mondo, della natura e dal demonio, quando si inizia a combatterli e a fare tutto l'opposto di quello che essi vorrebbero. Se voi vi dichiarate loro nemico, essi si dichiareranno vostri nemici, e vi susciteranno contro senza tregua qualche nuovo ostacolo e un gran numero di insidie per impedire il vostro progresso nella perfezione. Ma tutto questo si supera se lo sguardo è fisso sulla santa follia della Croce che propriamente è grande saggezza di grazia, con la quale si passa sopra e si disprezza tutto per contentare solo Dio"<sup>25</sup>.

Qui abbiamo un primo elemento che ci permette di capire perché Boudon elenchi nel carisma di Bernières l'elemento della "abiezione": perché egli era un uomo che si era affidato al Signore, aveva scelto di vivere totalmente per Lui e aveva tratto le conseguenze di questa scelta accettando di integrare il disprezzo conseguente.

Non solo: Bernières era capace addirittura di cercare questo disprezzo, nella misura in cui, soltanto nella misura in cui – altrimenti non sarebbe più cristiano - la ricerca della povertà e dell'amore del disprezzo diventava mettersi con chiarezza nella scia della santa follia della Croce.

Qui incominciamo a intravedere l'influenza dell'altro personaggio che dal 1643 sarà legato a M. Mectilde come lo era già a Bernières. Mectilde non lo conosce subito di persona – nel 1642 Bernières gliene parla, ma lei lo incontrerà nel giugno dell'anno successivo quando sarà invitata a lasciare la sua residenza in Normandia per trasferirsi nella periferia di Parigi, a Saint-Maur de Fossé –: è quel p. Chrysostome di Saint-Lo, che ho già nominato di sfuggita, che era il padre spirituale di Bernières. Egli morirà tre anni dopo il 26 marzo 1646.

Senz'altro Bernières parlava di lui <sup>26</sup> nei suoi colloqui spirituali con Mectilde e l'altra monaca sua compagna a Barbery.

### Bnières, p. Chrysostome e M. Mectilde.

<sup>23</sup> "...di tutti i dottori mistici del XVII secolo, compresi Canfeld, Lallemant, Surin, Guilloiré, nessuno ha avuto più lettori di Jean de Bernières. La sua opera postuma, *Le Chrétien intérieur*, che sembrerebbe non poter essere adatta che a una élite molto sparuta, ha trovato molti compratori quanti i libri più popolari di divulgazione ascetica o devota. "Nei dodici primi anni [la 1 ed. è del 1660 : cf DS, col. 1523], se ne stampano tredici edizioni. Nel 1675, il libraio Edme Martin calcola che ne ha venduti più di tremila esemplari ... uno spirituale così trascendente e d'altra parte così poco seducente che, per quello che mi riguarda - precisa BREMOND - non ho mai avuto il coraggio di leggerlo fino alla fine.. quando si entra [nel libro] si percepisce che bisogna abbandonare ogni speranza di sollievo. *Relinque curiosa*. Non più immagini, quindi mai più gioia" (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol VI, Paris 1923, pp. 230 -231)

<sup>24</sup> Cf DS, "Bernières", cit., col.1526 ; nel *Dict. Théologie Catholique*, " Louis François d'Argentan"[il curatore di un'ed. dell'opera postuma], coll. 961-962 [ P. EDOUARD D'ALENÇON]. In questi articoli è offerta anche una panoramica circa la complessa vicenda delle edizioni.

<sup>25</sup> *Le Chrétien intérieur*, libro I, p. 13

<sup>26</sup> Cf DS, "Chrysostome de Saint -Lô" [R. HEURTEVENT] col. 884: "Non soltanto Bernières parla dell'abiezione come il P. Chrysostome, ma quando nel 1652, Dom Quinet, abate di Barbery, scrive a richiesta di Jourdain de Bernières *Les états pénibles et humiliants de Jésus-Christ en la terre*, egli non fa altro che continuare il solco aperto dal P. Chrysostome con il *Traité de la sainte abjection*" (sott. io)

Il p. Chrysostome aveva scritto a Bernières: "Restate saldo sul fondamento dell'amore della povertà e della ricerca del disprezzo, perché su di essi Gesù Cristo ha edificato ed edificherà fino alla fine dei secoli la perfezione dei suoi cari amanti. Quanto a me, penserei per voi molto confacente di diventare un perfetto povero e un perfetto disprezzato anche nella vostra città. I desideri che avete scorto a questo riguardo sono una grazia che proviene dal cuore di Gesù Cristo. Vi riterrei molto felice se foste ridotto in questo stato. Dio, tutto buono, vi vuole povero secondo il Vangelo" <sup>27</sup>.

Di fatto succede, come accennavo prima, che Bernières deve prendere atto esperienzialmente che i beni che gli sono stati dati dalla provvidenza non sono senza fondo. Deve sopportare delle ostilità da parte dei parenti, come era successo a Madame de la Peltrie. In una certa circostanza viene privato di un possedimento a cui teneva molto e ne risente, reagisce di fronte a questa privazione. Ma qual è la sua considerazione finale? "Mi hanno portato via questo possedimento, non ho più questa terra, ma il Signore me ne dà un'altra". C'è un testo famoso a questo riguardo. Così lo riassume uno studioso della sua corrispondenza<sup>28</sup>:

"Gli venne in mente che nostro Signore avrebbe potuto dargli un'altra terra, che egli chiama 'terra di annientamento', contenente parecchie fattorie: quella del disprezzo, dei dolori, dell'aridità, degli abbandoni. Questa eredità gli proveniva da sua moglie: la follia della Croce. In tutte le fattorie, in cui passeggiava con gioia, incontrava Gesù: povero, disprezzato, abbandonato, morente sulla Croce".

Bnières dunque ha lo sguardo fisso sul Crocifisso e considerandolo attentamente per quello che è, Figlio di Dio annientato per noi, vede in lui Colui che indica e dà ragione della strada della Croce. Abbraccia così una strada di conformità a Cristo che valorizza il negativo della vita, ma non solo, sceglie appositamente la povertà quale vuoto che dispone ad accogliere la pienezza di Dio e quale alleggerimento che rende facile la corsa. La povertà, quindi, ha per lui una valenza mistica, è il vuoto che Dio colma; e ascetica, è un distacco per giungere alla meta.

Questo era il fascino dell'esperienza cristiana che Bernières viveva, testimoniava, e da cui Madre Mectilde è senz'altro catalizzata.

In realtà, Mectilde stessa già da alcuni anni – ne fa fede un testo di un ritiro del 1640<sup>29</sup>, vissuto nel suo primo monastero benedettino, il monastero di professione, a Rambervillers – ha a cuore l'"abiezione", ma incontrando Bernières (e dom Quinet e il gruppo di Bernières<sup>30</sup>), Mectilde si trova in un contesto dove l'apprezzamento per questo valore viene rinforzato e sorretto. La strada per incarnarlo, lì le si ripeteva, consiste nell' accettare

---

<sup>27</sup> BOUDON, pp. 47 -48

<sup>28</sup> BERNARD PITAUD, " La corrispondenza tra madre Mectilde e Jean de Bernières" , in *Deus Absconditus* 1998, n. 3-4 (luglio-dicembre), 61

<sup>29</sup> Cf n (2621) in VERONIQUE ANDRAL, *Catherine de Bar. M. Mectilde du Saint Sacrement. Itinéraire spirituel*, Rouen 1992, 2 ed. rivista ed ampliata [ che citerò sempre con la sigla: It 1992], pp. 25-26 : " Chi mi darà la grazia di essere talmente crocifissa al mondo, che il mondo e tutte le creature mi siano croce, e che io sia così profondamente immersa nella vera verità del mio niente e della mia abiezione ....Io mi consacro alla grazia e alla potenza di Gesù Cristo per entrare nella vera verità di quanto sopra, e per dimorare nel resto della mia vita nell' abiezione a me stessa e a tutti... " [tr it. nel volume: *C. Mectilde de Bar. Un carisma...*,ed. Città Nuova, Roma 1998, pp. 47-48] [D'ora in poi citerò l' "Itinerario" in tr.it. come: It 1988]

<sup>30</sup> In esso vanno inclusi sia la di lui sorella che il segretario, un sacerdote, Roquelay:

cf la seguente testimonianza indiretta di M. Mectilde il 16 aprile 1646, quindi l'indomani della morte di Chrysostôme ( 26 marzo 1646), scrive a Jourdain de Bernières: "Il nostro padre santo ci ha molto vivamente raccomandato la comunicazione con grande franchezza: sono le sue ultime parole che osserverò tutta la vita nei vostri riguardi e nei confronti di quelli dei due nostri buoni fratelli [Bernières e Roquelay]..." (CATHERINE DE BAR, *Fondation de Rouen*, Rouen 1977 [=FR], p. 341)

la povertà e l'umiltà per fare spazio a Dio. Fare spazio a Dio, nel caso concreto della biografia di Mectilde, voleva dire stare attenti e vigilare per riuscire a capire che cosa Dio a lei chiedeva in particolare in quel momento.

Non dimentichiamo che in questi anni '40, Madre Mectilde ha un problema vocazionale che è tutt'altro che risolto. E' chiaro che la sua è una scelta di consacrazione e una scelta di vita monastica benedettina, ma lei è profuga e sente su di sé, da una parte, la responsabilità della sopravvivenza della Comunità che ha dovuto abbandonare e per la quale è esule in Francia, in cerca di un rifugio che un giorno possa accoglierle tutte; e d'altra parte sta vivendo un suo itinerario spirituale segnato da alcune risonanze particolari, quelle che poi faranno sì che, dieci anni dopo, possa nascere l'Istituto della Adorazione perpetua. Incontrando Bernières, quindi, Mectilde trova aiuto spirituale in un laico, che per il suo stesso stato di vita non interferisce minimamente con la sua vocazione monastica: Bernières non ha alcuna pretesa di dirigere Madre Mectilde e non potrebbe neanche farlo nella sua situazione laicale. Comunque tra i due si instaura un rapporto profondo che dura fino alla morte di lui nel 1659, un rapporto complesso: lei lo chiamerà fratello e lo chiamerà padre a seconda dei momenti. Sicuramente ella, vedendo vivo in Bernières un carisma di povertà, di umiltà, di "abiezione" assieme ad una volontà decisa al servizio di Dio, con l'utilizzo di tutte le risorse di natura e di grazia ricevute in dono, si trovava stimolata a camminare con speranza e con coraggio in quella sua via oscura, se non buia, e illuminata solo quel tanto che le permetteva, ogni giorno, di ricominciare.

Non solo: quell'uomo, Bernières, viveva così, tutto dato agli altri, perché era sostenuto da una preghiera incessante, da un orientamento contemplativo spiccato, e non avrebbe potuto essere altrimenti perché – dicevo – padre spirituale di Bernières era Crisostomo di Saint-Lô. Questo padre francescano, appartenente al Terz' Ordine Regolare [= TOR], la quarta famiglia francescana, lui per primo aveva lo sguardo fisso sul Signore; per cui la parola d'ordine era quella dell'amore a Cristo crocifisso.

Il TOR viveva in quegli anni in Francia il suo apogeo. Siamo nel periodo cosiddetto della "riforma del Mussart" (Vincenzo Mussart 1570-1637), dal nome di colui che aveva restaurato e riformato i "Religieux Pénitents du Tiers-ordre". Egli "fu attratto proprio dal concetto della "penitenza-metanoia" francescana e la volle a base della sua riforma"<sup>31</sup>. Probabilmente vedeva in essa il compimento dell'ideale che aveva vissuto isolatamente quando, a ventidue anni, durante l'assedio di Chartres, "vestito di cilicio, carico di catene, a piedi scalzi, esortava tutti alla resistenza e alla contrizione e, innalzando una grande croce, conduceva processioni penitenziali per tornare poi, armato di lancia, al suo posto di combattimento. Si diede poi alla vita eremitica seguito ben presto da quattro compagni e nel frattempo riprese gli studi e fu iniziato agli ordini sacri. Mentre pregava il Signore che gli avesse manifestato la sua volontà si trovò casualmente tra mano la regola del Terz' Ordine Francescano (...) concepì il proposito di riportare all'antico splendore il Terz' Ordine Regolare di Francia, ancora esistente, benché decaduto. Si presentò allora al guardiano del convento di Brassy, in Piccardia ... Nell'atto di ammissione ... si legge che i cinque eremiti avevano già trascorso alcuni anni nell'osservanza della regola del Terz' Ordine e davano buona speranza di poter restaurare l' Ordine ... erano ricevuti ed ammessi ... purché, secondo la Regola assumessero il visitatore dei frati minori... 15 dicembre 1593 ..." <sup>32</sup> . " Con i quattro compagni il 3 settembre 1595 nei boschi di Franconville emise i voti del Terz' Ordine regolare... Nel 1601 la comunità si stabilì a Picpus, nel sobborgo Saint-

<sup>31</sup> Cf RAFFAELE PAZZELLI, "Bibliografia del Terz'Ordine Regolare di San Francesco in Francia" in *Analecta TOR* 1992, 67 ss., qui 69

<sup>32</sup> Cf GABRIELE ANDREZZI, " Il Terz' Ordine Regolare di San Francesco in Francia e la sua legislazione" in *Analecta TOR* 1992, 89 - 132, qui 97-98

Antoine di Parigi, che divenne il convento principale"<sup>33</sup>. Qui nel 1611, due anni prima dell'approvazione pontificia delle rinnovate Costituzioni entrò, disapprovato dal padre, colui che sarebbe diventato il p. Chrysostome di Saint-Lô. Si conosce il luogo della sua nascita: Saint- Frémond, allora diocesi di Bayeux, e probabilmente l'anno, il 1594<sup>34</sup>; il nome di battesimo : Gioacchino, ma non il suo cognome; si sa che un suo fratello era cappuccino e una sua sorella era monaca clarissa a Rouen<sup>35</sup>. Fu presto impiegato in cariche autorevoli nel suo Ordine, eletto Provinciale due volte<sup>36</sup>. Muore prematuramente: "Niente - dice il Vernon [lo storico del TOR di quel tempo] - mancava al completamento della sua perfezione. Quelli che lo hanno conosciuto affermano che si mostrava sempre riconoscente a Dio e agli uomini. Uomo di eminente dottrina e di esimia pietà, scrisse vari opuscoli di vita spirituale [ a noi sono giunti tre volumi postumi che raccolgono le sue opere, volumi purtroppo di difficilissimo reperimento<sup>37</sup>] che illustrano mirabilmente le cose dello spirito ...I suoi scritti sono così ripieni di divino afflato che suscitano l'amore di Dio anche nei cuori più induriti o completamente gelidi"<sup>38</sup>.

Effettivamente, dagli stralci degli scritti di lui che ci sono conservati dalla biografia di Boudon che ho citato all'inizio, risulta l'immagine di un uomo ardente. Egli scriveva, per esempio, a proposito del suo voto di povertà:

"...voglio, nell'ottica del mio voto di povertà, non considerare come mio che Gesù, il povero per eccellenza, e non avere in uso che ciò che sarà necessario, voglio trovare degli espedienti per praticare la povertà nella sua purezza e desiderare spesso di avvertirne la necessità e le strettezze che ha patito il più povero di tutti gli uomini, che è il mio Signore Gesù Cristo. Voglio scongiurarlo di non permettere mai che io cerchi avidamente le mie comodità, ma che io mi associ a lui per vivere e morire con lui nella pratica della povertà. Perché? Perché i poveri hanno Dio per loro parte e loro eredità [Sal 15, 5-6]"<sup>39</sup>.

La pratica penitenziale era, sì, propria del suo ordine: i "religiosi penitenti del Terz' Ordine" si erano distanziati proprio dai non riformati anche per una questione di asceti - perché, dicevano, quelli portavano la camicia sotto l'abito religioso, calzavano le scarpe: essi avevano cambiato la cintura con la corda e portavano gli zoccoli<sup>40</sup>, tenevano la barba incolta, dormivano vestiti<sup>41</sup>; i loro novizi dovevano essere pronti al martirio per la fede; a lavare i piedi agli altri frati che arrivavano dalla città, a baciare la terra prima di parlare con i superiori, a servire i malati poveri e lavare le loro piaghe, a flagellarsi tutti i venerdì<sup>42</sup>.

---

<sup>33</sup> R PAZZELLI, 69 , che aggiunge: " Il primo Capitolo si tenne nella stessa Franconville nel 1604 e il Mussart , provinciale, estese a poco a poco la sua giurisdizione sopra gli antichi conventi terziari superstiti, estendendovi la riforma. Le Costituzioni della rinnovata Congregazione ...furono approvate ...22 aprile 1613. Il Mussart in quell'anno fu eletto quale primo Vicario generale dell'Ordine. Il numero dei religiosi e dei conventi crebbe rapidamente. Furono costituite prima due, poi quattro Province ...: 1) Provincia di Francia o di san Francesco; 2) Provincia di Normandia o di san Ivo; 3) Provincia di Lione o di san Lodovico; 4) Provincia Tolosana o di S. Elzeario, detta anche di Aquitania" (ib.)

<sup>34</sup> Le fonti antiche su di lui sono il BOUDON e gli *Annales* di JOANNES-MARIA DE VERNON [ lo storico per antonomasia del TOR], Paris 1686.

<sup>35</sup> Le notizie onomastiche e sulla famiglia in R. PAZZELLI, 76

<sup>36</sup> HEURTEVENT , in DS, col. 882, elenca le tappe di p. Chrysostome nel servizio autorevole che svolse per il suo Ordine: 1622: definitore della provincia di Francia; 1625: definitore generale e guardiano del convento del Picpus; 1634: provinciale della Provincia di Francia; 1640: provinciale della provincia di S. Ivo, per cui si trasferisce al convento di Nazareth. Scaduto questo mandato si ritira a Parigi come confessore delle religiose di S. Elisabetta presso le quali muore.

<sup>37</sup> Cf R. PAZZELLI, 77; DS [HEURTEVENT, coll. 882-883]

<sup>38</sup> R. PAZZELLI, 77

<sup>39</sup> BOUDON, p. 50

<sup>40</sup> Cf G. ANDREOZZI, 102-103

<sup>41</sup> Cf ib., 105

<sup>42</sup> Cf ib., 104

Ma non solo esercizi ascetici : il brano che ho citato testimonia un alto senso di fede e di amore a Cristo. La prassi ascetica è posta all'interno di un'esperienza cristiana, coinvolgente : il p. Chrysostome in quelle righe esprime liberamente la sua vivacità spirituale, che attinge e termina non a delle formulazioni – quelle del manuale di teologia, che aveva anche studiato - ma alla persona viva di Cristo. Un uomo così sceglieva poi, conformemente alla prassi del suo Ordine, di condividere, per quanto le circostanze glielo chiedevano, la vita dei poveri. Troviamo scritto a Bernières, per esempio: "Sarò ben lieto, benché desideri la solitudine, di trovarmi nelle missioni predicate tra i poveri, negli ospedali, accanto a loro nelle prigioni dove sono rinchiusi..."<sup>43</sup>. Ma intuimo come la sua scelta di povertà, più che da questa logica di condivisione della vita dei poveri, fosse qualificata dal valore di imitazione di Cristo, in forza della comunione con Lui e in particolare del mistero della vita mortale viatrice di Cristo: quella che il card. Pierre de Bérulle, (+ 1629) chiamava la vita "voyagère", la vita "pellegrina" – potremmo tradurre noi. Com'è noto, questa espressione bérulliana voleva richiamare la situazione paradossale della "vita mortale e viatrice [di Gesù], vita "distinta in due stati, l'uno di privazione, l'altro di pienezza e di infusione di grazie e di effetti, di cui gli uni furono per divina potenza sospesi e gli altri divinamente operanti e comunicati alla sua umanità"<sup>44</sup>. Se ad es. contempliamo il Signore in azione tra la gente, possiamo osservare anche il mistero di una contraddizione perché, da una parte, il Signore Gesù beneficava coloro che incontrava con la predicazione e con i miracoli, e quindi doveva per questo usare della sua potenza divina, ma d'altra parte egli aveva bisogno di trovare dove posare il capo, aveva bisogno di mangiare, aveva bisogno di bere ecc.: si potrebbe dire, costringeva la sua situazione di esistenza gloriosa - quella che rivelerà per qualche istante alla Trasfigurazione - nei limiti dell'umano. La contemplazione di ciò che, quindi, doveva avvenire nell'unità della persona di Cristo faceva esclamare a Bérulle: "Oh stato che richiedi uno sforzo del Figlio di Dio sopra se stesso e sulla sua propria vita! Sforzo non già sullo stato di natura o di grazia ma sullo stato di gloria... Mistero che ci insegna e ci impone di fare uno sforzo salutare per trionfare della nostra vita difettosa, miserabile, imperfetta e così onorare colui che per la nostra salvezza fa uno sforzo, e quale sforzo, sullo stato ... della sua gloria"<sup>45</sup>.

Il p. Chrysostome aveva per vocazione nella Chiesa un impegno di vita centrato sulla predicazione e la preghiera prolungata: nel suo amore per il Cristo come doveva avere caro il mistero della vita "voyagère"! E verso di essa trascina il cuore dei suoi "figli". I suoi figli spirituali sono i membri di una 'Società della Santa abiezione' da lui fondata. "Si può ben credere che questa "Società' non ebbe numerosi aderenti", commenta maliziosamente e sorridendo Boudon<sup>46</sup>. Troviamo che tra i loro impegni c'è quello di rinnovare, dopo la Comunione eucaristica, la professione di fede in Gesù mediante un atto di consacrazione a Lui in questi termini :

" Io mi consacro e mi offro senza riserve allo Spirito [di Gesù] e alle disposizioni di Gesù, mio Signore e mio Salvatore, per entrare nella comunione di tutti i diversi stati e delle pratiche di disprezzo e di abiezione della sua vita pellegrina, e per amare in modo puro e soffrire con pazienza ogni abiezione, ogni disprezzo, rifiuto, abbandono, ogni persecuzione, ingiuria e calunnia di chicchessia senza eccezione, promettendo, o mio Dio,

---

<sup>43</sup> Ib., p. 51

<sup>44</sup> PIERRE DE BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Disc.II, 7 [?]; stralcio dalla tr. it. di MAURILIO ANDREOLETTI: PIETRO DE BERULLE, *Le grandezze di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1935, pp. 36 ss. qui p. 41

<sup>45</sup> Cf ib., p. 37

<sup>46</sup> BOUDON, p. 258: cf It 1992, pp. 58-59 e p. 83

di ringraziare per questo la vostra divina Provvidenza come di un favore particolarissimo"<sup>47</sup>.

L' "abiezione" dunque che il p. Chrysostome insegna e vive è l'esperienza della povertà e del disprezzo assunta all'interno di una comunione viva d'amore con il Signore; essa può trasformarsi senza soluzione di continuità nella fortezza dei martiri. M. Mectilde non ha una vocazione apostolica come quella del padre francescano ma assume la lezione della vita "voyagère" di Gesù per percorrere il proprio cammino monastico al passo del suo Signore.

Su questo fondamento l'esperienza dell' "abiezione" è da lei considerata ed invocata come una tappa ineliminabile nel cammino dell'amore per Cristo: " Mio Dio, circondatemi di abiezione" - terminava così liricamente la Madre un "capitolo" alle monache - "circondatemi di abiezione, sostenetemi con il disprezzo, poiché languisco d'amore. Mio Dio, com'è felice un'anima saziata di umiliazioni! Non vi è felicità più grande. Solo Dio può accontentare un'anima e tutte le creature sono per me amarezza e afflizione di spirito [Qo 1, 14 Vulg ] . Che martirio è il non poter vivere unicamente per Gesù Cristo!"<sup>48</sup>.

Non insisto su questo integrarsi dell' "abiezione" nel cammino di conoscenza spirituale del Signore. Faccio però notare come essa spiega poi anche la biografia della Madre. La lezione sull' "abiezione" dei maestri spirituali che Mectilde ha incontrato si riverserà infatti nella attitudine spirituale con cui ella vivrà la vicenda delle fondazioni.

Di solito le vicende complesse della vita di lei sono narrate - magari soffermandosi sulla direzione che riceve dal p. Chrysostome tra il 1643 e il 1646 - fino alla fondazione. Ma alla fondazione dell'Istituto, nel 1653, seguono gli anni - diciamo così - di incubazione, di formazione della prima generazione di monache mectildiane, mentre prosegue il cammino spirituale di lei, che raggiunge un punto di non ritorno nel 1662. Dopo il decennio delle origini dell'Istituto la Madre vive ancora trentacinque anni, fino al 1698. In questi trentacinque anni, gli anni la Madre è assorbita dalle fondazioni di monasteri in Francia, e da lontano poi seguirà la fondazione anche di una casa in Polonia. Allora questa donna avrà mille e mille occasioni per sperimentare sulla sua carne tutta la fatica dell'incomprensione, degli insuccessi, dei guai di ogni genere attraversati per realizzare la sua missione, che era la volontà di Dio. Allora, anche a livello delle realizzazioni esterne, si vedrà operare in lei questa lezione dell'accettare le cose dure, aspre e spiacevoli (cf RB 7, 49-50: sesto gradino dell'umiltà), in modo tale che ella sa di esserne segnata :

"Me ne ritorno a Parigi - scrive dopo l'atto di fondazione del primo monastero di Toul - e, se seguissi il mio sentimento, direi con san Paolo: "Vado a Gerusalemme...dove mi attendono catene e tribolazioni"[At 20, 22 s.]. .. Non so ciò che egli [Gesù] mi prepara là dove vado ma ... siatene certa, madre mia carissima, l'abiezione e il dolore saranno la mia parte nelle opere del Signore. La sua santa provvidenza sa fare così bene che, fra gli applausi apparenti di parecchie creature, non mi manca mai una buona parte di umiliazione, che mi tengo cara più di ogni altra cosa, ben sapendo che è il dono prezioso grazie al quale posso restare ai piedi del Signore e difendermi dalla vanità che mi è naturale"<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Ib., p. 259; cit. anche in It 1992, p. 83

<sup>48</sup> Cf n (2713), Capitolo sull'amore della propria abiezione, in : GENOVEFA GUERVILLE, *Catherine Mectilde de Bar. Uno stile di lectio divina...*, ed. Città Nuova, Roma 1989, pp. 252-253

<sup>49</sup> Lett. n (1121) in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Non date tregua a Dio. Lettere alle monache*, Jaca Book, Milano 1979, p. 89 (lett. scritta da Toul, nel gennaio 1665, a M. Benoîte de la Passion)

Noi possiamo esplicitare questa confessione autobiografica annotando: la sua personalità spirituale è connotata dalla forza, dal dono della forza, che è opera dello Spirito di Dio a beneficio di tutta la Chiesa, che splende nella testimonianza cruenta dei martiri ma vive a livelli altissimi anche in altre esperienze di vita donata - prima fra tutte quella monastica<sup>50</sup> - le cui circostanze di difficoltà e sofferenza trovano spiegazione solo nella sequela ardente e dolorosa del Signore Gesù. Ciò che la Madre intuiva nella sua giovinezza e che ha avuto modo di vedere realizzato in Bernières e p. Chrysostome, di iniziare a vivere accompagnata da loro, questa esperienza sarà quella sua tipica nella sua maturità fino al compimento dell'esistenza.

Penserei che, trattandone, si possa utilmente adottare il termine "abiezione" piuttosto che quello di "umiltà", di cui - spiegavo sopra - è una declinazione, per rispettare il vocabolario del secolo, ma soprattutto per mettere in luce come qui si tratti di un'esperienza dolorosa di sé davanti a Dio, vissuta per l'impatto delle strutture di peccato su di sé. La Madre cammina con il Signore, chiamata ad una vocazione/missione altissima e visibile - noi vediamo all'opera il suo carisma di fondatrice - ma l'esperienza è quella di chi in primo piano ha la salvezza perché invadenti sono i propri limiti e il senso del peccato del mondo. Il linguaggio profano del sec. XVII qualificava "abietto" "chi non è nobile, chi è di una condizione sociale umile"<sup>51</sup>. M. Mectilde, in vista del vertice dell'unione con Dio - che collochiamo nel 1684 - si sprofonderebbe davanti a tutti per fare la verità di sé di fronte alla trascendenza e santità di Dio, come il pubblicano del vangelo ricordato al culmine della scala dell'umiltà di san Benedetto (RB 7, 64-69)<sup>52</sup>. Ma il Dio santo è colui che ha ragione del peccato per far misericordia al peccatore: per questo quest'"abiezione" diventa capacità di testimonianza invincibile, e quindi fecondità dall'Alto, come quella dei martiri.

L'esperienza dell'"abiezione" diventa esperienza di forza, quando l'uomo entra in un ambito che è proprio quello dello Spirito di Dio, quando l'uomo vive condotto dallo Spirito di Dio, che prende possesso di lui. Il cristiano è capace di agire e patire ogni cosa, ma la sua forza è qualcosa che non ha nulla a che fare con la potenza mondana; la potenza mondana è quella che invece, diceva Bernières, provoca l'essere disprezzati e lo star male.

Qui si intende una forza povera, una forza disarmata, una forza che si disfa a favore degli altri. Diceva su questo tema un teologo spirituale contemporaneo :

---

<sup>50</sup> La Madre presenterà la vita monastica alle sue monache anche come martirio, ricalcando sicuramente una interpretazione tradizionale, ma riletta da lei in connessione ai contenuti di un'"abiezione" che, se non è prodotta da nemici fuori di noi, si risente per la difficoltà a disfarsi delle tentazioni:

"Beati quelli che saranno maledetti e perseguitati dagli uomini per causa mia" [Mt 5, 11]. Ciò riguarda i martiri ma, mie sorelle, io vi ho detto già altre volte che, sebbene non vi siano più tiranni per fare dei martiri, ugualmente la santa Chiesa in questo secolo non è privata di questo bell'ornamento. Dio vuole dei martiri interiori e nascosti e a questo scopo egli permette che i demoni mettano a prova le anime con molteplici tentazioni, le quali sono spesso più violente da sostenere e di più lunga durata di quanto non lo siano state le torture che sono state inflitte a numerosissimi santi solo per qualche tempo. (...) Noi abbiamo altri nemici da combattere, più pericolosi del demonio stesso: le nostre cattive abitudini, le inclinazioni viziose, il nostro proprio giudizio e [le percezioni de]i nostri sensi. Io dico che questi nemici sono più da temere, mie sorelle, dal momento che noi favoriamo sempre noi stesse e che vi sono poche anime così generose per morire a se stesse volontariamente. Tuttavia è un nostro obbligo: se vogliamo far regnare Gesù Cristo bisogna combattere e abbattere questi nemici. Egli ha vinto i nostri [avversari] donando il suo sangue e la sua vita: non è allora giusto dare sangue per sangue e vita per vita, sostenere la sua gloria e i suoi interessi a spese dei nostri? E' ciò che hanno fatto tutti i santi martiri che ora posseggono la beatitudine eterna nella quale sono arrivati tramite Gesù Cristo. Essi dipendono in tutto dalla sua carità infinita, ed è motivo della loro felicità il vedersi debitori di Gesù Cristo nella loro bontà e santità...".

<sup>51</sup> Cf J. DUBOIS - R. LAGANE, *Dictionnaire de la langue française classique*, Paris 1960

<sup>52</sup> E' questa l'interpretazione storiografica accreditata del suo itinerario: cf VERONIQUE ANDRAL, It 1992, cit. ( sintesi nell'"Introduction", ib., pp. 3-5, qui p. 4; cf p.133) .

“La fortezza dell’uomo spirituale è la fortezza della carità ... Tanto più forte quanto più è *libera* : da se stessi, dal proprio punto di vista, da prevenzioni, da timori, da giudizi. E’ forte solo della forza del timore, dell’adesione al punto di vista di Dio”. [Bernières diceva: “...occorre sposare la follia della Croce” e leggere tutto in quest’ottica. Se si ha questa fortezza, allora, si è liberi da tutte quelle “battaglie che noi facciamo, invece, per noi stessi”].

“Tanto più è forte quanto più è *povera* :non ha nessun interesse da difendere” – [Bernières aveva messo a disposizione tutti i suoi beni ] – “o da raggiungere, se non perdere Colui che si possiede”, Dio.

“Tanto più è forte quanto più è *disarmata* , perché non ha potere” nel senso mondano del termine.

“Sorretta da un’immensa fiducia in Dio, da un timore pieno d’amore, di senso della fragilità della propria libertà” - perché c’è sempre il rischio di disfare tutto quanto si era costruito prima seguendo il Signore, e “di speranza ; sorretta da un attaccamento al suo unico Signore, che per nessuna cosa al mondo si vorrebbe perdere...”<sup>53</sup>

Questa è una fortezza che allora sconfinava nella pace: raggiunge quella pace che discende dal “poter contare assolutamente su Dio”, la pace che, certo, è sempre da riconquistare su questa terra e che affonda le sue radici nel dono della pietà, cioè del contare sulla paternità di Dio<sup>54</sup>.

La fortezza secondo lo Spirito di Dio, che è l’altro volto della capacità di assunzione dell’“abiezione” cristiana, è dunque una delle attitudini che Madre Mectilde raccomanda alle sue “figlie”, ma non vale solo per loro questo ideale cristiano: con la sua vita e la sua dottrina anche su questo punto M. Mectilde lascia a tutti una lezione che vale sempre là dove si tratta di gestire la convivenza quotidiana in maniera evangelica.

### Sant’Alessio e l’ “abiezione”

C’è un testo istruttivo a questo proposito, un testo che riproduce la conversazione che lei tenne alle monache il 17.07.1694<sup>55</sup>, quando, durante il tempo della ricreazione comunitaria, si infilò, inaspettata, tra i gruppetti delle sue “figlie”. Madre Mectilde ha ottant’anni, è malandata di salute, non sempre può stare con le “figlie”. Ma quel giorno si presenta e le provoca. Il 17 luglio, nel calendario del tempo e ancora oggi in certi calendari locali, è memoria di sant’Alessio, una figura leggendaria e paradossale, su cui sono state formulate varie leggende biografiche, sia di ambito greco che bizantino . Esse non concordano se non sui dati essenziali<sup>56</sup> della scelta di Alessio: un nobile, patrizio romano, la sera delle nozze, lascia la moglie e si allontana per una regione straniera - giunge ad Edessa, nella Mesopotamia settentrionale, dice una versione della leggenda - dove si dedica a una vita di preghiera e di penitenza, mendicando, assolutamente sconosciuto. Dopo diciassette anni torna a casa, si presenta in famiglia ma non viene riconosciuto;

<sup>53</sup>Cf GIOVANNI MOIOLI, *Veni creator Spiritus*, Ed. Viboldone, Milano 1986, p.67

<sup>54</sup>Cf ib., p. 68 : “La pietà sorregge e permea sia il timore ( perché lo fa confluire nella speranza), sia la fortezza (perché la ragione della fortezza è questo volere e poter contare su Dio). Timore filiale, fortezza che ha radici profonde, ed è per se stessa sorgente della pace: “*Pacemque donens protinus*”. Anche se la pace che si raggiunge ...è sempre la pace di una tregua, nella lotta che continua, perché così è la nostra vita: “*Militia est vita hominis super terram*”. Ma è la pace di poter contare assolutamente su Dio; è la pace che fa sospirare la grande, definitiva pace ...ne abbiamo solo “anticipi”, perché il grande “sabato” è quello della vita eterna”.

<sup>55</sup> Cf n (2635), nel dossier delle “Conférences et chapitres” curato dal monastero di Bayeux , table n. 137

<sup>56</sup> Cf la variante circa la sua fine: Alessio, sentendosi vicino a morire - dice il ms. con la leggenda più antica - svela le sue origini al sacrestano della chiesa presso cui mendicava e il vescovo , recandosi al sepolcro in cui erano state deposte le spoglie dell’ “uomo di Dio”, ne ritrova solo gli abiti. - Abbiamo tolto questa e le altre notizie su sant’Alessio da:

*Bibliotheca Sanctorum*, “Alessio”, vol. I, coll. 818-823

comunque il padre, il 'paterfamilias', lo accoglie tra i suoi servi e lì vive gli ultimi mesi della sua vita, malato, preso in giro dagli altri domestici, avendo come suo rifugio un sottoscala. Questa storia ebbe molta diffusione nel Rinascimento, per cui ha dato origine a vari cicli di affreschi e a varie sculture. A Roma possiamo ancora visitare due chiese che lo riguardano: la chiesa di Sant'Alessio sul colle Aventino, ove ancora si usa sposarsi, e la Basilica Inferiore di San Clemente in cui vi è un ciclo di affreschi su di lui: c'è l'uomo di Dio mendicante, raffigurato col bastone da pellegrino, c'è l'incontro con il padre che non lo riconosce; poi l'episodio del Papa che trova sul corpo del santo la notizia della sua identità e la scena dei genitori straziati davanti al letto di morte del figlio. Infatti, come anche accenna il testo di M. Mectilde, quando Alessio torna a casa e non è riconosciuto, egli si guarda bene dal svelare chi sia: c'è la moglie ancora in lutto, c'è il vecchio padre che rimpiange sempre il figlio fuggito così misteriosamente e mai ritornato, ma egli sta zitto, non dice nulla, né si lamenta mai per la sua condizione estremamente miseranda, anche se tutti gli altri lo prendono in giro. Soltanto o immediatamente prima della morte o dopo la morte, dicono le diverse versioni della leggenda, viene riconosciuto. Una di esse narra che è lo stesso Papa Clemente a riconoscerlo, per un certo segno che Alessio recava sulla sua persona, come il figlio del nobile patrizio.

Siamo, dunque, nel giorno di sant'Alessio. La Madre si presenta tra le monache e le provoca su questo personaggio: "...ma come? voi non parlate di sant'Alessio?!" Il 17 luglio non si può tacere su di un santo grande come sant'Alessio! "Se io fossi il predicatore di questo giorno" – concluderà la Madre dopo averne a lungo trattato, come se l'avesse fatto in modo insufficiente - "vi assicuro che predicherei soffermandomi su tre punti", e qui la Madre argutamente si riferisce all'uso che avevano i predicatori del tempo di organizzare i loro interventi in maniera estremamente ordinata, in tre punti: "...li preparerei prima". Essendo un argomento molto importante quello della santità di Alessio, il sermone merita una preparazione accurata - solo l'infermità giustifica l'improvvisazione - e una riflessione accurata in chi l'ascolta: deve sfociare necessariamente in una revisione di vita! Sorride chiaramente la Madre pronunciando queste battute argute.... Ma insiste nella provocazione mentre si commiata dalle "figlie": "Dite un po' tutto ciò che pensate di questo santo per ravvivare la ricreazione. Sarà un piacevole svago. Addio, io me ne vado, vi lascio alla vostra conversazione: può essere che presto ne parleremo ancora".

Che sia un'esortazione arguta risulta dal tono dell'intera conversazione, che culmina addirittura nell'asserzione: "Avrei voglia di fondare un ordine di sant'Alessio" (e invece ha fondato l'ordine delle Figlie del Santissimo Sacramento): ma contiene un insegnamento fondamentale. La logica del suo parlare ribadisce da varie angolature che amando sant'Alessio si scopre qualcosa che fa parte di tutto quello che le monache mectildiane devono vivere. C'è infatti in lui un esempio che colpendo l'immaginazione per il suo paradosso obbliga a pensare al fondamento della vita cristiana e monastica: "...la cosa più sorprendente è di vedere che non dice mai una parola per tutto quello che lo fa soffrire, mentre una sola parola, che avrebbe potuto pronunciare, avrebbe messo fine tanto all'audacia dei suoi servi quanto al dolore di suo padre, di sua madre e della stessa sua sposa, che era inconsolabile ..." ... "Amiamo noi ciò che ci disprezza, ciò che ci umilia, ciò che ci contraddice? Ohimé, noi ne siamo ben lontane, dal momento che una sola parola che ci contraria, tanto o poco, o una parola che ci rivela una insufficiente stima di noi, ci irrita e ci inquieta"; e la Madre umilmente aggiunge: "per lo meno, ciò accade a me, che sono molto collerica". Globalmente, quindi, con un tono ora serio ora faceto, la Madre vuole ribadire qui che, perché ci sia un'esperienza cristiana autentica, occorre che, a livello orizzontale si sia capaci di far posto agli altri, anche a spese proprie. Perché se non c'è mai questo fare posto agli altri a spese proprie si è su una direzione che non è quella del Crocifisso Risorto.

D'altra parte è dato di esperienza che questo vivere come Gesù Cristo ci sfugge sempre; noi vi siamo sempre troppo lontani. Però - e questo è il secondo motivo che domina nelle parole della Madre, che il testo ribadisce più volte, ella nonostante la battuta: "Avrei dovuto fondare un ordine di sant'Alessio!" non si pente proprio di aver fondato le Figlie del SS. Sacramento, perché la grandezza di sant'Alessio non sta nell'essere stato lui zitto, nell'aver accettato gli insulti e in quella sua condizione miseranda assunta con la sua scelta di vita. Alessio è il santo che M. Mectilde ama con un amore sempre crescente, spiega, perché la sua grandezza sta nella "conoscenza di Gesù Cristo" da cui discendeva il suo tacere, il suo soffrire, il suo vivere in maniera paradossale evidentemente inimitabile. Sempre la biografia di un santo è inimitabile, ed è errato pretenderlo, e in questa vicenda di Alessio il principio è più che mai evidente. Si propone il cammino cristiano non additando un santo, ma insistendo sulla possibilità di accoglienza e di risposta alla comunione con il Signore Gesù. Leggiamo infatti: "Preghiamo sant'Alessio che ci insegni a conoscerlo come egli l'ha conosciuto. Oh! Chi tra voi conosce bene Gesù Cristo, me lo dica. Ed essa mi insegni allora a conoscerlo, poiché è tutto il mio desiderio avere questa conoscenza di Gesù mio Salvatore" - questo era uno dei leit-motiv del suo p. Chrysostome<sup>57</sup> : a cinquant'anni di distanza ne risentiamo ancora l'eco, come di ciò che ha segnato per sempre la sequela del Signore? -, "conoscenza di Gesù mio Salvatore che ci farà amare i suoi stati nascosti, umiliati, abietti e annientati, come fece sant' Alessio". E ancora: "...non si sa se sant'Alessio abbia fatto dei voti; ma io penso tuttavia che non ne avesse fatto che uno solo, ed era quello di imitare Gesù Cristo nostro Signore e di conformare tutta la sua vita sulla Sua".

In quest'ottica la partecipazione all'Eucaristia è l'ambito in cui è dato a ciascuno di imitare Gesù Cristo nostro Signore, perché lì c'è la conformazione "ai Suoi stati": ovvero lì, direbbe San Paolo, ci si riveste di Gesù Cristo, lì allora si è capaci di diventare miti, misericordiosi, pazienti, capaci di perdono, di riconoscenza, di gratitudine (cf Col 3, 10. 12-13). Questo è il valore sommo: la conformità a Gesù Cristo. Essendo però noi situati in un contesto in cui domina la ragione mondana, dominano la carne e il sangue, dominano le potenze di questo mondo, il volerla perseguire ci farà conoscere lo scacco, la negatività. Quindi a noi sarà chiesto di entrare in questa esperienza di povertà, di disprezzo accolto, di stima non ricevuta. Ma il valore non è questo, e quindi questo non è il criterio di ciò che dobbiamo scegliere; questo è quello che si conosce in via, così come il Signore Gesù, per salvare noi uomini e per manifestare a noi i benefici della vita divina, ha dovuto accettare le privazioni della sua vita divina sulla terra. Ma come la sua vita è stata accolta dalla potenza di Dio, Dio non gli è venuto meno, così il nostro destino di configurazione a Gesù Cristo e di partecipazione alla Sua gloria, non verrà meno, anzi si espanderà in benedizione per i fratelli nella misura in cui - conformemente alla nostra chiamata - sapremo camminare, quando capita, sul "segreto sentiero" dell' "abiezione"

Il discorso dell' "abiezione", estrapolato dal riferimento a Cristo, diventa fuorviante; diventa un discorso che non è né umano né cristiano. Questo discorso, invece, collocato in un contesto più ampio che è quello dell'amore a Cristo, che è quello della

---

<sup>57</sup> P. Chrysostome "... diceva, il primo fondamento che bisogna mettere nell'anima è un'alta stima dell'Essere divino e delle sue eccellenze, non essendoci nient'altro che penetri maggiormente l'intelletto e che porti più efficacemente a distruggere il peccato, alla separazione dal mondo e da se stessi, e alla pratica della pura virtù. Inoltre, è assai importante che nella considerazione delle azioni o delle sofferenze di Gesù Cristo, si sia fortemente penetrati dal fatto che è un Dio fatto uomo che opera e che soffre, e un Dio di una grandezza infinita e di una Maestà incomprendibile. ... Poi... quando si fosse ben fondati nella vista della divinità, bisogna applicarsi molto a considerare l'umanità [di Gesù] senza separarla dalla divinità. Seguiva così l'ordine che il nostro adorabile Salvatore ci prescrive egli stesso nel vangelo di san Giovanni [17, 3] quando dice, parlando al Padre suo: 'Questa è la vita eterna: conoscere Te, Tu che sei l'unico Dio, e Gesù Cristo che hai mandato'" (BOUDON, pp.358-359)

conformazione a Lui, che è quello del dono dello Spirito che crea in noi la capacità di vivere secondo i doni della forza e della pietà, cioè della figliolanza divina, diventa illuminante per capire come essere tra gli altri con la disponibilità e la dedizione autentica del discepolo di Gesù, che non si ferma di fronte all' incomprensione e alla delusione che può patire quando c'è di mezzo la volontà del Padre.

## A SEGUITO DEGLI INTERVENTI DEI PRESENTI

1.

La Madre, già nella maniera di porre il discorso su questo santo, esaltandolo ed apostrofando con un sorrisetto le sue monache, che spinge verso un ideale materialmente irraggiungibile, si propone un fine complesso . Da una parte vuol far notare loro l' insufficiente partecipazione al mistero pasquale : "Non siete neppure capaci - osserva- di accettare una manifestazione di poca attenzione; siete sempre alla ricerca di gratificazioni, sopra ogni cosa vi sta a cuore l' essere bene accolte... ", dall'altra parte lascia intendere che sa che la convivenza è fatta apposta per sperimentarsi imperfetti e sostenersi gli uni con gli altri. Conduce tutta l'esortazione in modo che si rifletta su ciò che manca alla luce del fulgido esempio di sant'Alessio, ma anche non si perda, terminato l'ascolto della madre, l'essenziale, perché quell'esempio è paradossale. E l'essenziale è: occorre conformarsi a Gesù Cristo anche con la scelta dell' "abiezione". Non sarò certamente io - la Madre sembra dire - a decretare quante mortificazioni dovrete accettare per rendere la convivenza fraterna secondo il vangelo. Però c'è un dato che è criterio di verità: dovete "conformarvi a Gesù Cristo". E' lo stesso discorso di Bernières. E' soltanto con lo sguardo fisso sul Signore che una persona, nello Spirito Santo e nella libertà dei figli di Dio, capisce fin dove deve 'morire' incontrando l'altro e fin dove deve farsi sorreggere dall'altro; perché, in ogni caso, si tratta di rendere questo mondo e questa convivenza vivibile; come fece Bernières, che si diede da fare per risolvere i problemi che incontrava nel suo ambiente e spendere così tutto quello che gli era dato, in natura e in grazia.

2.

... Ci sono molti testi in cui la Madre torna su questo tema per spiegare l'esperienza della preghiera faticosa. Poiché mi interessava chiarire il quadro in cui collocare necessariamente il discorso cristiano sull' "abiezione", io stasera ho cercato di insistere sulle conseguenze esterne che discendono dalla "abiezione", come essa entra nelle relazioni che si instaurano, a livello minimale, ad es. nella convivenza monastica oppure, a livello sociale, quando le opere di carità si vogliono guidate da criteri evangelici (così si impegnò Bernières). Ma tutto il discorso è sfruttato dalla Madre, poi, sul versante del rapporto della persona con Dio e su quello dell'orazione, che lo coltiva e lo esplicita. Per esempio, in uno di questi testi, scrivendo alla Contessa di Châteauevieux<sup>58</sup>, dice press'a poco così: "Io mi accorgo che voi non avete neanche iniziato a camminare da cristiana. Voi avreste iniziato a vivere da cristiana se avvertiste le ferite che vi rendono ai vostri occhi un po' abietta". Vuol dire: Se voi, invece di vantarvi per quello che fate, per le vostre opere buone di fronte a voi stessa e di fronte a Dio, con verità accusaste i sintomi di chi dice 'non ce la faccio', voi sareste entrata in quell' esperienza di povertà e di disprezzo di voi verso voi stessa sotto gli occhi di Dio, per cui io sarei contenta, perché - dice - allora

---

<sup>58</sup> Cf n (1862) [inedito]: "...non siete morta né avete neanche l'apparenza di una malata. Non sentite ancora le vostre ferite, quindi non siete malata. Bisogna conoscersi prima di disprezzarsi per umiliarsi, e umiliarsi per annientarsi, e annientarsi per morire, e morire per vivere della vita e dell'amore di Gesù Cristo"

voi avreste incominciato a compiere la strada che dall'abiezione vi porta all'annientamento. Infatti se un credente riconosce di essere veramente povero di fronte a Dio, Dio gli risponde con la Sua Grazia e lo riempie con il Suo dono. Non c'è altra strada per vivere l'amore di Dio se non quella di riconoscersi niente di fronte a Lui. Ma non a parole, ma nell'esperienza dolorosa, che fa avvertire quello che si è.

In altra occasione M. Mectilde spiega alle monache: "Solo quando incomincerete per esperienza ad accettare che tutte le vostre cadute sono un modo per porvi ai piedi della Croce ed invocare da lì la salvezza, quando voi farete questa esperienza e non vi dispererete, come istintivamente reagireste" – perché la reazione di chi si scopre imperfetto e incapace di vivere i propositi virtuosi che pur deve fare è quella di chi dice 'lascio tutto', oppure 'non valgo niente', 'non vale la pena', 'non sono capace' - , " quando uscirete da queste reazioni naturali, e valorizzerete quella esperienza perché direte a Dio: 'Questo è il momento in cui Tu devi far vincere in Te la Tua potenza sulla mia impotenza' , allora starete facendo il primo passo che vi condurrà poi ad esplorare gli immensi abissi del niente in cui si incontra il tutto di Dio"<sup>59</sup>.

Quindi questo discorso dell' "abiezione", vissuto al livello del rapporto con Dio, spalanca tutto il discorso dell'unione e dell' orazione, anche mistica, su cui sia Bernières, sia p. Chrysostome, sia la Madre erano dei maestri .

[Il testo tratto dalla registrazione è stato rivisto , corretto ed ampliato dall'A.]

---

<sup>59</sup> Ho traslato qui i contenuti del "Capitolo sull'amore alla propria abiezione" citato sopra, nota 49

## L'INCONTRO CON LA TRADIZIONE MONASTICA

3 MAGGIO 1999

Sr. M. CARLA VALLI OSB ap

L'argomento a tema questa sera è un argomento vasto e che si può accostare percorrendo varie piste di indagine. I monasteri di M. Mectilde sono senza dubbio frutto della riforma monastica viva in questo secolo; anche se, dall'altra parte, la Madre si pone in essa con il suo carisma particolare. Parlo di riforma monastica perché, a partire dal Concilio di Trento, cioè dalla seconda metà del secolo XVI, si mette mano a una riorganizzazione del mondo monastico, interpretando quelle esigenze che erano diffuse già nel secolo precedente, e che, in Italia, avevano dato origine a una congregazione, quella di S. Giustina di Padova (che sarà chiamata più tardi: di Montecassino), per opera di Luigi Barbo (+1443). A tale congregazione si rifanno la riforma di Saint Vanne che vediamo agire, al tempo di M. Mectilde, in Lorena, e la riforma di Saint Maur che in Francia "trasferisce" lo spirito della riforma vannista: M. Mectilde s'incontra con i monaci di tali monasteri riformati e essi influiscono in maniera ora sfumata, ora determinante - come vedremo - sull'organizzazione della vita dei suoi monasteri<sup>1</sup>.  
Un po' di storia circa questi incontri.

Quando Catherine de Bar, allora religiosa dell'Ordine delle Annunciate con il nome di Sr. Saint-Jean l'Evangéliste, arriva con le cinque consorelle superstiti il 14 gennaio del 1639 al monastero di Rambervillers, in Lorena, per trovarvi asilo (erano profughe, a motivo della guerra e della fame, dal 1635), ha l'occasione di entrare in contatto diretto con un monastero riformato, che gravita nell'orbita di quella che si definisce "la riforma dei Santi Vanne e Hydulphe". Il monastero che le accoglie è un monastero fondato soltanto dieci anni prima, vi si respira quindi un forte clima pieno di idealità. Spiegano le Cronache antiche che era una filiazione del monastero di Saint-Nicolas, a sua volta propaggine del "ricco pollone dell'antichissima e celeberrima abbazia di Saint-Maur di Verdun"<sup>2</sup>.

Quest'abbazia era stata riformata da dom Didier de la Cour, iniziatore della riforma del monastero dei Santi Vanne e Hydulphe. Costui aveva proposto la "sua" osservanza all'abbadessa di allora del monastero di Saint-Maur di Verdun, Catherine de Choiseul, la quale accettò "la nuova"

---

<sup>1</sup> "Nata nel 1618, la congregazione di St Maur è una manifestazione molto tardiva della riforma monastica benedettina iniziata prima del concilio di Trento e accelerata da quest'ultimo. Infatti si pone entro il movimento nato nel XV secolo in un contesto certo molto diverso ma di cui la caratteristica più nuova (il sistema "congregazionale") trova nel sec. XVII il suo pieno fiorire.

... Non c'è dubbio che i primi maurini, fino alla pubblicazione delle *Dichiarazioni* della loro Congregazione (1645) utilizzarono quelle di St Vanne mentre ne sperimentavano delle varianti. E' dunque nella tradizione riformatrice di Luigi Barbo che si iscrive la loro creazione. Di fatti nel 1604, Carlo di Lorena affidò a un monaco della congregazione di Monte Cassino, dom Lorenzo Lucalberti, la visita dei monasteri lorenesi e Clemente VIII erigerà la riforma vannista "ad instar congregationis cassinensis" (Bolla del 1604). Ben inteso, la sua riforma si iscriveva in un contesto molto diverso": DANIEL- ODON HUREL, "Histoire de la Congrégation de Saint-Maur: quelques reflexions à propos d'un ouvrage récent" in *Studia Monastica* 35 (1993), 452.

<sup>2</sup> CATHERINE DE BAR / M. MECHTILDE DU ST.SACREMENT, *Documents Historiques et Biographiques* [=DH], Rouen 1973, p. 220. In questi DH, pp. 220-231, abbiamo le antiche Cronache "Sull'origine del monastero di Nostra Signora dell'[Immacolata] Concezione nella città di Rambervillers, diocesi di Toul, e sulla sua unione alla Congregazione del Santissimo Sacramento". Qui mi interessa la prima parte del racconto (pp. 220-227)

osservanza, cioè - si diceva - un semplice ritorno alla lettera della Regola di San Benedetto, il 21 marzo del 1608<sup>3</sup>.

La riforma, quindi, che era nata in campo maschile, tramite questo "passaggio" all'abbazia femminile di Verdun si rivela atta a vivificare anche l'ambiente monastico femminile sì da animare una comunità capace di fondare il monastero di Rambervillers, dove arriva M. Mectilde.

Questo monastero aveva avuto un incremento vocazionale velocissimo, anche perché era situato in una zona dove non c'erano altri insediamenti religiosi, di cui, tuttavia, si avvertiva l'esigenza. Il monastero si dedicava all'istruzione delle giovinette, dicono le Cronache: un tale apostolato rientrava negli accordi intercorsi con i notabili della città, per cui questi accettarono favorevolmente la fondazione.

Quali erano le caratteristiche di questa comunità monastica? Si suole ricordare che l'osservanza della Regola di San Benedetto, nella riforma vannista, era appoggiata su tre pilastri<sup>4</sup>.

Il primo era l'osservanza letterale della Regola per quanto possibile; un fenomeno, questo, che abbiamo visto nella storia monastica, per esempio, nella riforma dei cisterciensi, presentata anch'essa come un ritorno alla Regola. Quando nella storia della Chiesa troviamo un movimento di riforma, osserviamo che il fondatore spesso propone di riandare al testo fondazionale delle origini e di ritrovare lì la linfa per l'esperienza che egli vuole vivere con la mente e il cuore del suo tempo, e obbediente - sopra tutto - al Vangelo.

Questo elemento dell'osservanza è talmente forte che si raccontavano degli episodi eroici delle origini, episodi che, poi, M. Mectilde stessa rivivrà in prima persona. Ella infatti inizia il noviziato nel 1639 e professa come benedettina l'11 luglio 1640, ma subito nel settembre di quell'anno si riaccende la guerra in Lorena, e nel 1641 è costretta all'esodo con la superiora e altre consorelle, per ordine del vescovo.

Durante questo esodo, le monache sono costrette a ripararsi in un bosco, e fedeli alla regola di vita, in solitudine tra gli alberi, si dedicano all'orazione privata<sup>5</sup>.

Il tema della fedeltà all'osservanza benedettina rimane talmente fisso nell'ideale della Madre che quando, dieci anni dopo, dovrà presentare la sua fondazione a dom Roussel, a Parigi, e le saranno chieste quali siano le Costituzioni che osserva, cioè quali siano i regolamenti particolari secondo cui si organizza la vita sua e delle altre compagne, risponderà, che, in realtà, esse non fanno voto di osservare alcune Costituzioni, di non aver formulato e codificato nessun adattamento particolare della Regola, perché il loro impegno è di osservare, per quanto possibile, il testo della Regola di San Benedetto, ispirandosi ad un regolamento tratto dall'Abbazia di S. Maur di Verdun.

Assieme a quest'elemento del ritorno alla lettera della Regola, secondo punto qualificante, almeno nei monasteri maschili di quella riforma, era lo studio dei Padri, e quindi la cura per tutte le testimonianze letterarie, che nel corso dei secoli si erano accumulate circa dall'esperienza monastica. Infine terzo pilastro dell'osservanza era la cura della liturgia, in particolare, della liturgia in canto.

Si dice che a dom Didier de la Cour fosse stato proposto di abolire il canto, perché, cantando, la liturgia monastica risulta prolissa. Ma dom Didier aveva contrapposto il suo desiderio di curare oltremodo il canto e, addirittura, si dice, che avesse fatto delle ricerche tra i certosini del Mont-Dieu, per imparare da quei solitari il modo di salmodiare bene e di cantare leggendo la musica.

---

<sup>3</sup> Cf VERONIQUE ANDRAL, "M. Mectilde del Santissimo Sacramento e la Congregazione dei Santi Vanne e Hydulphe" in ID., *Catherine Mectilde de Bar. Un carisma nella tradizione ecclesiale e monastica*, Roma 1988, p. 246

<sup>4</sup> Cf V. ANDRAL, art. cit., p. 252

<sup>5</sup> Cf DH, p. 226

Nei monasteri di M. Mectilde sappiamo, e ce l'attestano l'epistolario della Madre alle sue "figlie" e le Cronache che le "figlie" hanno lasciato, che: "La nostra buona Madre ogni tanto ci faceva dire qualche ufficio per insegnarci a ben salmodiare; lei stessa ci faceva fare le pause e gli accenti, testimoniandoci il suo desiderio che l'ufficio divino fosse detto bene, come l'azione più santa delle religiose, che doveva portarci il maggior numero di grazie, e attirarne ai secolari, eccitandoli alla devozione"<sup>6</sup>.

In una lettera di vent'anni dopo la fondazione, alla Madre Marie de Sainte-Anne, di Rouen, la Madre stessa scriverà, in risposta a una missiva della "figlia", in cui questa chiedeva come regolarsi in Quaresima (perché, stando alla Regola di San Benedetto, la Quaresima è un periodo in cui c'è un aggravio di impegno penitenziale ed ella vorrebbe osservarla aggiungendo questo e quell'altro):

"Se avessi tanta facilità a concedervi, mia carissima figlia, quanto avete lo zelo di chiedermi, manderei in rovina le poche forze che vi restano, ma occorre che le conserviate, invece, per usarle a poco a poco, *cantando*, e facendo il resto che dovete fare, per la gloria del Santissimo Sacramento. Ricordatevi che siete tutta consacrata a questo augusto mistero, e che non vivete se non per rendergli omaggio e consumarvi in suo onore. Vivete e morite, adorandolo e *cantando le sue lodi*. Poiché avete tutto il peso del coro, vi ordino di riposare la notte e di nutrirvi bene, per potervi fare fronte. La fine della Quaresima è più difficile da sostenere che l'inizio"<sup>7</sup>.

Questi tratti ci danno l'idea di una M. Mectilde che vuole attorno a sé una comunità fervente, per il pensiero del cuore immerso nell'orazione che ognuna vive nel colloquio singolo con il Signore; ma vuole anche un clima di comunità robusto, in cui la celebrazione della liturgia delle Ore sia curata in tutte le sue dimensioni, e diventi una testimonianza reciproca per tutti coloro che accostano la comunità; una comunità vivace, in cui c'è attenzione anche alla salute fisica, perché si possa compiere la missione propria del monastero, che è quella di attestare la fedeltà amorosa e diuturna per il culto divino, e in particolare il culto eucaristico.

Possiamo chiederci: Madre Mectilde era stata sollecitata a leggere così il suo ideale monastico, e poi a realizzarlo, dalla formazione che ha ricevuto nel suo monastero? La risposta è complessa: infatti solo per un periodo breve attinge alla linfa vigorosa del suo monastero; poi, esule dal suo ambiente di nascita e di formazione, incontra nell'ottobre 1642 (dopo il soggiorno di un anno, dall'agosto 1641 all'agosto 1642, a Parigi, nell'abbazia benedettina riformata e famosissima di Montmartre) a Barbery, in Normandia, dom Louis Quinet (1595 -1665)<sup>8</sup>. Il quale non è un benedettino, ma è un cisterciense della "stretta osservanza", e quindi, da questo punto di vista, una persona spiritualmente vigorosa, nella cui dottrina monastica ella poteva trovare riflesso lo stesso suo amore per la Regola di San Benedetto, riletta - in alcuni punti - secondo altri accenti.

Parliamo di cisterciensi della "stretta osservanza", quindi di un' altra espressione della riforma monastica del tempo. La riforma benedettina di Saint-Vanne, a cui si accennava prima, prende

---

<sup>6</sup> Testo riportato nell'art. cit. di V. ANDRAL, p.255 - Per illustrare la riforma vannista abbiamo utilizzato - se non segnalato altrimenti - quanto lì detto alle pagg. 252- 257.

<sup>7</sup> CATHERINE DE BAR, *Non date tregua a Dio. Lettere alle monache* [= ND], Milano 1979, pp. 164-165

<sup>8</sup> L'anno di nascita indicato è quello che compare in G. A. SIMON, *Dom Louis Quinet, Abbé de Barbery(1595-1165)*, Caen 1927. La critica invece oggi propone il 1596: cf LOUIS GRILLON, "Dom Louis Quinet (1596-1665) Abbé de Barbery" in *Mélanges A. Dimier*, t. 3, 1984, pp. 325 - 334, e più precisamente p. 326 e p. 330: gli AA. antichi propriamente scrivono che Quinet nacque "verso il 1595" e poiché le stesse fonti dicono che è morto a 68 anni, Grillon pone la nascita nel 1596.

avvio nel 1602<sup>9</sup>; invece, questo ramo dei cisterciensi si costituisce intorno alla figura di un abate cisterciense, dom Dionigi Largentier di Clairvaux, nel 1606<sup>10</sup>. Costui interpreta il desiderio che era diffuso in molte case cisterciensi di riformare la loro vita, e, in particolare, di ritornare alla lettera della Regola di San Benedetto, valorizzando quel punto del Capitolo 39, dedicato alla misura del cibo, in cui San Benedetto si sofferma sull'uso della carne, per vietarlo<sup>11</sup>, e dice (RB 39, 11): "Quanto alle carni dei quadrupedi, tutti si astengono dal mangiarne, eccetto gli infermi, che siano molto deboli."

Questa prescrizione alimentare è tipica della storia monastica<sup>12</sup> perché dalle origini i monaci si sono qualificati non soltanto per l'impegno nella preghiera e nell'impegno ascetico, nella lotta contro i vizi, ma anche per questa scelta di regime alimentare fondata su un versetto del racconto biblico delle origini. Alle origini, secondo la Genesi, l'uomo era vegetariano, è soltanto dopo il diluvio ebbe il permesso di mangiare le carni di animali: l'ascetismo cristiano allora, senza rigettare l'uso della carne come cattivo in sé, come facevano gli gnostici, in ambito monastico, vi ha rinunciato per nostalgia della felicità primitiva, da una parte, e, dall'altra, come mezzo, si diceva allora, per poter dominare le passioni.

San Benedetto era intervenuto con la sua Regola a modificare in qualche modo il regime vegetariano, così come era intervenuto circa il numero e l'orario dei pasti quotidiani. Anche circa la questione del numero e della quantità dei pasti è tipica del monachesimo, che si era orientato a ridurre i pasti a un unico pasto nella giornata. C'è una lettera famosa di San Girolamo, in cui si descrivono i monaci che mangiano una sola volta al giorno, all'ora nona. San Benedetto fissa il numero dei pasti secondo l'anno solare e liturgico e, circa gli alimenti da assumere, distingue i quadrupedi dagli altri viventi, sempre a causa della causa del racconto biblico della creazione: anche se la Regola non ne fa menzione esplicita è noto che il racconto di Genesi 1 distingue uccelli e pesci che escono dalle acque il quinto giorno, dagli animali terrestri e dall'uomo, che appaiono il sesto giorno. La prescrizione che noi troviamo in Benedetto proscrive l'uso delle carni *dei quadrupedi*: interpreta quindi a modo suo la tradizione vegetariana, che era rimasta viva nell'ambiente monastico, e che aveva sostenitori rigoristi e sostenitori più prudenti e più remissivi, diremmo oggi, che accettavano l'uso moderato della carne, ma che guardavano pur sempre all'ideale delle origini, in quanto era l'ideale della piena reintegrazione dell'uomo con Dio.

La prescrizione della Regola – in somma – lascia intendere che è possibile mangiare la carne di volatili e di pesci, ma non la carne dei quadrupedi, almeno che questo non fosse stato richiesto dalla malattia.

Nella storia monastica, poi, l'osservanza di questo precetto della Regola è decaduta, e allora abbiamo che, quando i monaci cisterciensi vogliono riprendere l'osservanza della Regola nella sua integrità, agli inizi del sec. XVII, si appigliano a questa prescrizione della Regola come al loro "manifesto", per cui le abbazie cisterciensi della "stretta osservanza" si distinguono dalle altre a secondo del rispetto o meno della proscrizione della carne.

Il monaco che M. Mectilde incontra - quando, nelle sue peregrinazioni, riesce a trovare un alloggio decoroso per la munificenza di Monsieur de Torp, sul territorio dell'abbazia di Barbey - è

---

<sup>9</sup> La congregazione dei Santi Vitone e Idulfo " prende l'avvio il giorno in cui il vesc. di Verdun, Eric de Vaudémont, non contento di appoggiare con la sua autorità il priore di san Vitone, Didier de la Cour de la Vallée, gli affida la direzione di S. Idulfo di Moyenmoutier, di cui è abate commendatario (1602). ... Il 7.4.1604 Clemente VIII eresse la Congregazione dei S. V. e I. «ad instar Congregationis cassinensis»" ( DIP, sub voce, vol.8, col. 890)

<sup>10</sup> Cf DIP, "Cisterciensi", col. 1062

<sup>11</sup> "Le abbazie della stretta osservanza non si distinguevano dalle altre che dall'astinenza dalla carne" (DIP, "Cisterciensi riformati", col. 1112)

<sup>12</sup> Per le seguenti informazioni ed osservazioni seguo A. DE VOGÜÉ, *Ciò che dice san Benedetto*, Roma 1992, pp. 155-157

uno dei difensori di questa riforma monastica cisterciense. Era una personalità preparata<sup>13</sup>: aveva conosciuto il fondatore di questa riforma della stretta osservanza, dom Largentier di Clairvaux, che citavo prima, e da costui era stato inviato nel 1622 (vent'anni prima che M. Mectilde lo conoscesse) all'Università di Pont-à-Mousson, l'università della regione, tenuta dai gesuiti, in cui studiavano tutti gli ecclesiastici più importanti del tempo. Non solo: dom Quinet continua, poi, i suoi studi nel Collegio di S. Bernardo a Parigi, per un triennio durante il quale sarà confessore in un'abbazia femminile che è passata alla storia, in quanto è stata teatro di disordini: l'abbazia di Maubuisson .

Sappiamo che le abbazie femminili del tempo erano a volte conventi in cui le vocazioni erano forzate: l'abbazia di Maubuisson era tristemente famosa perché l'abbadessa Angelica Destré ne aveva fatto una convivenza ben lontana dall'essere un monastero, tant'è che l'autorità ecclesiastica sarà costretta a intervenire, e l'abbadessa indegna verrà allontanata con la forza e imprigionata.

Al suo posto viene mandata la riformatrice famosa, Angelica Arnauld, la quale era abbadessa di Port-Royal, ma non avendo ancora assunto di fatto la direzione della sua abbazia, poteva dedicarsi alla "riforma" altrove. Dal 1618 al 1623 Angelica Arnauld sarà a Maubuisson e tenterà, sotto l'obbedienza dei superiori cisterciensi, di riportare la convivenza monastica, prima, nei limiti della correttezza morale e poi dell'osservanza religiosa professata dalle monache.

Angelica Arnauld è ritornata nella sua abbazia di Port-Royal da un triennio quando viene eletta come abbadessa dell'abbazia di Maubuisson una sua "figlia", una monaca proveniente da Port-Royal, formata da Angelica Arnauld. Il confessore di queste monache è il nostro dom Quinet, il quale, si pone attivamente in quel contesto guidato dalla preparazione dottrinale e spirituale che aveva alle spalle, ispirato dall'afflato riformatore che l'animava, sorretto anche dal ruolo che gli è stato assegnato dai superiori cisterciensi. Non si può ridurre la spiritualità dei cisterciensi della stretta osservanza alla questione dell'uso o meno della carne; quello era soltanto il punto in cui essi si distinguevano dai loro confratelli, e in esso esprimevano la loro volontà di una rilettura globale di tutta la Regola.

Dom Quinet diventa dunque nell'abbazia di Maubuisson un animatore spirituale. Questa sua presenza, però, diventa anche motivo di contestazione in quanto, forse cedendo a quei difetti che si riscontrano spesso nei riformatori, egli non sempre aveva misurato il peso dei suoi interventi presso l'abbadessa e presso le monache, per cui gli fu rimproverato di adottare uno stile di rapporto con le monache che andava al di là di quanto fosse giusto.

Fu contestata la sua maniera di direzione delle monache: si diceva che si immischiava troppo nella vita comunitaria; e poi si contestò anche la sua dottrina, nel senso che Dom Quinet era aperto a tutti i fermenti spirituali che si agitavano in quel tempo e , diffondendoli tra le monache, introduceva discorsi spirituali "nuovi".

Amava la Regola di San Benedetto ma conosceva tramite, per esempio, l'amico Bernières, di cui parlavamo la volta scorsa, tutto l'ambiente spirituale che viveva a Parigi e per questa sua ricchezza spirituale, per la quale non si poteva collocare soltanto nell'ambito preciso della tradizione monastica, ecco che il suo insegnamento nell'abbazia viene contestato e su di lui sono avanzate per screditarlo anche dei sospetti, a volte, meschini.

Soprattutto una critica su di lui sarà avanzata in una biografia scritta da una di queste monache, a cui Madre Angelica aveva chiesto informazione su quanto stava succedendo in questa abbazia dove aveva vissuto per alcuni anni.

---

<sup>13</sup> Ricavo le notizie biografiche su Dom Quinet e sulle polemiche antiche attorno alla sua persona dall'art. cit. di GRILLON

Si tenta di attaccarlo nei suoi punti deboli. Probabilmente era un uomo mite, che aveva bisogno di qualcuno che lo proteggesse quando viaggiava e temeva brutti incontri. La storia dice che avesse reclutato tra i suoi domestici due uomini troppo vigorosi, violenti, sanguigni, che, però, possiamo dire noi, garantivano la sua sicurezza.

Il fatto che dom Quinet fosse in familiarità con costoro scandalizzò le monache, che ritenevano che si fosse scelto dei compagni indegni; non erano persone "di qualità", di quel lignaggio cioè che il secolo teneva molto in considerazione.

Dom Quinet deve essere stato un tipo malaticcio; accadde che si ammalò e fu costretto - narra quel libro antico - a lasciare l'astinenza e a prendere delle medicine. Ma - precisa la stessa fonte - superò ogni limite: si nutriva solo di brodi eccellenti, uova fresche ogni mattina, ottimi pollastri, conigli, capponi, e ogni carne simile, non mangiando mai carni comuni. Il suo stomaco indebolito per il male e i salassi aveva bisogno che certi preparati fossero accomodati con lo zucchero. Ma egli lo faceva generalmente aggiungere a tutto ciò che poteva sopportarlo, e con eccesso. Ebbe una febbre terzana, che certo gli lasciò dei calori e delle alterazioni nella circolazione sanguigna, che lo obbligarono a curarsi tutta l'estate; prese allora dei bagni in camera, dei gelati, degli sciroppi nella sua bevanda ordinaria, e brodi con aromi tutte le mattine. Aggiunse anche a tutti i rimedi curativi, di cui la malattia possa chiedere l'uso, delle confetture secche, scorza di arancia e di limone, conserve, paste, sciroppi, fuori del tempo della malattia. Non aveva dunque scrupolo a curarsi, utilizzando tutto ciò che si poteva trovare con qualche vantaggio... Uno scandalo!

Egli era dunque uno "spirituale" che da una parte proponeva una "stretta osservanza", ma dall'altra, dimostrava anche di non attaccarsi alla prescrizione singola, ma di leggere la situazione esistenziale complessiva della persona che doveva osservare la Regola. Lo faceva solo per sé? Il libello malevolo lo lascia intendere, il tono delle sue opere dottrinali insinuano invece che fosse questa la sua ottica, sempre e comunque.

Dom Quinet si prese a cuore la situazione della Madre, preoccupandosi di creare attorno a lei una rete di rapporti umani ed ecclesiali che permisero a lei e alle sue consorelle di vivere dignitosamente e fervorosamente quei dieci mesi in cui si fermarono nella casa situata nel territorio di Barbey. Questa attenzione umana permise forse alla Madre di sperimentare come l'ideale ascetico debba essere temperato con un'attenzione alla persona, perché è quella persona che deve esplicitare tutte le potenzialità di figlio di Dio in Cristo, che in essa sono state in virtù della vocazione alla vita e alla fede. Quando egli s'incontrò con M. Mectilde, probabilmente la stimolò a capire come l'ideale monastico, l'ascetismo monastico, dovesse poi essere adattato alle circostanze, senza timore di decadere per questo dalla stima per la Regola.

Non solo: da dom Quinet M. Mectilde potrebbe aver appreso anche una maniera lucida e precisa, capace di distinguere per unire, con cui affrontare i problemi dibattuti nell'ambito monastico per trovare delle soluzioni che permettessero di conservare l'ideale da una parte, e, dall'altra, di prendere atto di ciò che le circostanze reali richiedevano.

E' questa la nota dominante della sua interpretazione della Regola che conosciamo tramite un suo scritto.

Dom Quinet infatti ci ha lasciato varie opere, alcune di carattere ascetico<sup>14</sup>, ma una di carattere monastico: *Eclaircissements ou conférences sur la règle de saint Benoist en forme de dialogue* (= "Spiegazioni o conferenze sulla Regola di San Benedetto in forma di dialogo")<sup>15</sup>. Quando, dopo i

---

<sup>14</sup> Eccone i titoli: *Le Trésor de piété contenant divers sujets pour s'entretenir avec Dieu en l'oraison* e *Les vérités de la foi fondées sur la Divinité et l'Humanité de Jésus-Christ* (1648); *Les états pénibles et humiliants de Jésus-Christ en la terre* (1651). Notizie su queste opere e i loro contenuti in G. A. SIMON, *Dom Louis Quinet*, cit., pp. 55- 65

<sup>15</sup> Cf D.- O. HUREL, "Mère Mectilde et les Mauristes" in BÉNÉDICTINES DU ST SACREMENT ROUEN, *Catherine de Bar Mère Mectilde du saint Sacrement. Une âme offerte à Dieu en Saint Benoît*, Téqui, Paris 1998, pp. 99-101

quattro anni passati a Maubuisson, egli divenne priore di Royaumont prima, poi praticamente fino alla morte, abate di Barbery, divenne anche predicatore ricercato e confessore chiamato in tutte le comunità della Normandia, perché si voleva approfittare della sua competenza e del suo giudizio prudente. Frutto di questa competenza universalmente riconosciuta fu, quindi, anche quest'opera sulla RB, opera uscita nel 1651 a Caen, dedicata all'abbadessa riformatrice di Préaux, in cui Dom Quinet voleva rispondere alle difficoltà di una religiosa benedettina.

Quali potevano essere? C'erano alcune legate, appunto, alle discussioni che si facevano in ambito monastico.

Si discuteva ad es. se sia legittimo, nella vita benedettina, che è una vita cenobitica, che i monaci e le monache, oltre a dedicarsi a un impegno profondo nella preghiera personale e comunitaria, all'umiltà, al lavoro ordinato dall'obbedienza, dedichino del tempo all'incontro tra di loro, e quindi a coltivare - venendo meno al silenzio, pure di Regola - quei rapporti fraterni che costituiscono la convivenza monastica, e che, nel linguaggio del tempo, si sintetizzavano nel termine "ricreazione". Questa questione attraverserà tutto il sec. XVII e troverà invece una drastica soluzione famosa nell'alveo di questa stessa riforma cisterciense, con de Rancé, nella seconda metà dello stesso secolo.<sup>16</sup>

In linea di principio, secondo dom Quinet<sup>17</sup>, la ricreazione è un qualcosa che non dovrebbe esistere. Però - egli aggiunge subito dopo - «a causa della debolezza umana» occorre introdurre qualche addolcimento nel rigore originario dell'osservanza. Allora, egli diceva, si può considerare la ricreazione come un uso stabilito in virtù di una dispensa generale. E infatti essa era presente nell'orario dell'abbazia di Val-Richer, dove dom Quinet aveva professato, e nell'abbazia di Barbery, che lo vide riformatore. Soltanto egli rimarca che va vissuta secondo lo spirito della Regola, cioè con umiltà e discrezione, evitando scherzi, contestazioni e sciocchezze. Non si ammetteranno che «discorsi ricreativi innocenti, divertenti e semplici, che non scalfiscano né la carità né la verità».

Altre questioni a noi oggi fanno sorridere: ad es., come comportarsi con le persone di nobili natali. Nella logica della RB "è cancellata ...la condizione sociale. ... nel capitolo dell'abate (2, 20), la parola di san Paolo, il quale dichiara che tutti i battezzati formano una sola cosa in Cristo: non c'è più né schiavo né libero ... La «scuola» monastica, con l'abolizione delle distinzioni sociali - radicata nella rinuncia alla proprietà -, rende operativo e tangibile quello che nella Chiesa restava virtuale e mistico. ... Dopo la professione, i monaci sono ...raggruppati secondo criteri propriamente soprannaturali: il tempo dell'entrata in religione e il merito della vita, il quale viene giudicato dal rappresentante di Cristo che è l'abate"<sup>18</sup> Ma la società del "grand siècle" era strutturata ben altrimenti. Dom Quinet è del parere che, sì, bisogna preferire colui che è nobile e di nascita illustre a colui che è di bassa condizione. Non si può evitare di considerare, per l'ordinata convivenza monastica, anche questo dato socio-culturale, perché - egli spiega - le persone di condizione sociale elevata devono lottare più delle altre contro «la vanità, la delicatezza, e la sensualità». Ed osserva: « Le persone di questo tipo che si impegnano nella virtù come si deve, che si fondano

---

<sup>16</sup> Quando de Rancé iniziò una seria vita monastica, e non più quella di abate commendatario di parecchi monasteri, conservò solo l'abbazia de Notre-Dame-de-la-Trappe. Compiuto noviziato regolare (1661-62) nell'abbazia di Perseigne, della Stretta Osservanza, instaurò questa riforma a La Trappe, ma insoddisfatto della stessa, dopo un viaggio a Roma nel 1664-66 con l'ab. di Val-Richer, Dominique George, proprio per difendere gli interessi della Stretta Osservanza instaurò, nella sua abbazia il proprio progetto singolare. La Trappe restò sottomessa a Citeaux ma con regolamenti particolari. Tra questi, l'abolizione delle ricreazioni. (La Stretta Osservanza, non legata a de Rancé, si sosterrà fino al 1791 quando avvenne la catastrofe di tutti monasteri). Cf "Cisteciesi riformati" in DIP, vol 2, col. 1102; "Rancé" in DIP vol. 7, col. 1206; LUCIEN AUBRY, "Une figure cistercienne l'abbé de Rancé" in *Renaissance de Fleury* 1998, n. 188, 28-29

<sup>17</sup> Una presentazione sintetica delle questioni dibattute nel libro citato di G. A. SIMON, pp. 72 -73. Da lì tolgo le citazioni ad litteram e i contenuti che presento.

<sup>18</sup> Cf A. DE VOGÜÉ, *Ciò che dice san Benedetto*, cit., p. 225

sull'umiltà, che accolgono i sentimenti di carità che Dio loro imprime e che si sottopongono perfettamente all'obbedienza, hanno un non so che di più solido, di più generoso dell'ordinario e di più sincero delle persone di condizione più bassa» .

M. Mectilde era verosimilmente informata circa queste tesi e anche su di esse, ma con chiarezza circa la motivazione ultima e il criterio decisivo dell'agire, poggerà la sua soluzione:

"«Imparate da me che sono dolce e umile di cuore»[dice il Signore], perché un'anima che ha queste due virtù non tarda molto ad avere tutte le altre, essa le attira tutte in sé. Siate dunque amabili , mie sorelle, imitate questa santa virtù di Gesù Cristo.[...] Amate la dolcezza, mie sorelle, e praticatela le une verso le altre come nostro Signore vuole. Chiunque voi siate, di elevata condizione (*de qualité*) o meno, non importa: perché le persone dotate (*de qualité*) devono possedere la dolcezza e praticarla come le altre sorelle. Ohimè! Ma in che consiste la grandezza del mondo? Ormai io non ne faccio più caso. Non stimo le persone dalla condizione sociale ( *de qualité*) quanto piuttosto dalla pratica della virtù. Non sono virtuose? E' vero che esternamente io conferirei loro qualche onore perché vi sono tenuta, ma nel fondo della mia anima per esse non ho alcuna stima, perché è soltanto ciò che appartiene al mio Dio che può ispirarmela. Diamo importanza soltanto a Dio, sorelle! La condizione di nascita non è nulla, non vi è che la virtù da onorare. Mettiamo dunque questa divina dolcezza nei nostri cuori "19.

Altra situazione particolare di quel tempo: i bambini in monastero. Poiché la Regola parla di "fanciulli offerti dai genitori" (cf cap. 59), nel sec. XVII si era arrivati a introdurre nei monasteri femminili bimbi di alcune settimane!, con personale di servizio del neonato e della nutrice. Nel bollare questa prassi, dom Quinet è intransigente: perché, commenta, «...spesso capita che bambini e nutrici escano meno innocenti di quando siano entrati, e non lasciano grande esempio di virtù, essendo stati sovente occasione di scandalo, di divertimento, di dissipazione ... a parecchi della comunità» .

M. Mectilde non proveniva da un monastero con tali abusi né mai li permise nelle sue fondazioni. Soltanto, con fedeltà alle origini del suo monastero di Rambervillers, ammetterà le educande . Ci saranno monache che si adopereranno per questo servizio e ella stessa curerà, di quando in quando, la formazione umana e cristiana delle piccole. Abbiamo un testo delizioso che ci conserva una conversazione della Madre, ormai ottantenne, intercorsa tra lei e le bambine la vigilia del giorno della Presentazione di Maria al tempio (21 novembre 1694)<sup>20</sup>.

"La santissima Vergine si è presentata a Dio da se stessa non appena fu in grado di camminare [...] Ditemi un po' : voi che cosa avete pensato quando siete entrate in questa casa? A quale scopo [ci siete venute]? Per adorare Dio nel suo tempio, per onorarlo e servirlo? Per imparare i vostri obblighi quali cristiane? Per imparare a conoscerlo ed amarlo?... Rispondetemi... Voi conoscete il catechismo. Ditemi un po' : a che cosa vi obbliga il titolo di cristiane che portate?

E vedendo che non rispondevano nulla, disse loro:

osservare i comandamenti di Dio e della Chiesa. Ne sapete dire qualcuno?"

La Madre ha di fronte delle ragazzine, non delle monache in formazione: senza ridurre le prospettive totalizzanti della sua fede vissuta , vuole far esplicitare da loro stesse il cuore dell'agire cristiano ed insiste finché le formule che esse avevano mandato a memoria sono riformulate come proprie.

"Una incominciò: «Adorerai un solo Dio e lo amerai in modo perfetto».

---

<sup>19</sup> Stralcio dal "Frammento di una conferenza di Nostra Madre [Mectilde] nel giorno di san Francesco 1687", n (2832)

<sup>20</sup> Conservato nel ms N. 254 / 2, p. 53, è segnato nello schedario generale con il n (1933).

Ella riprese subito questo primo comandamento [= la Madre blocca la possibile cantilena ] e disse:

Fermiamoci un momento qui, vediamo a che cosa ci obbliga, perché se osserveremo bene questo saremo già molto avanti nella perfezione. Basta per il momento.

«Un solo Dio adorerai».

Forse che voi avete mai adorato delle creature? No, avete adorato solo Dio.

«E lo amerai in modo perfetto»: ecco qui il punto decisivo

Come lo si ama perfettamente? ".

E il dialogo continua. Quando si interrompe, perché le bambine non sono in grado di seguirla nella profondità delle sue riflessioni, ella lo rileva e corregge la linea della sua catechesi.

Per es., per spiegar loro il mistero dell'ascolto della voce del Signore, le fa riflettere sulla necessità di disporsi con il silenzio :

"Bisogna moderare la vostra vivacità che vi fa girare la testa ad ogni momento perché il nostro spirito non sia come una trottola e possa ascoltare la voce dello Spirito santo quando parlerà al vostro cuore. L'avete mai inteso?

No, rispose una.

Bisogna che invece di andare a disturbare una compagna voi l'abbracciate. Farete questo..."

In questa pedagogia catechistica di M. Mectilde si riflette la sua grande capacità umana e spirituale, per cui i suoi monasteri sono luoghi ove la vita, la vita evangelica fiorisce, adattandosi alle richieste inscritte nella realtà umana, nel suo dinamismo di crescita e di stanchezza (cf ciò che abbiamo visto a proposito della salute delle monache), di solitudine e di comunione, e tutto trasfigurando. In quest'ottica la Madre vuole che nelle sue comunità ci siano le ricreazioni e le "regolamenta" , ritornando più volte sulla questione.

Era questo - dicevo sopra - un argomento dibattuto. I testi relativi della Madre vanno letti nel contesto della tradizione benedettina del tempo ed allora, mi sembra, possono come aprirsi e rivelare i motivi della presa di posizione decisa che ci consegnano a favore di questo atto di vita monastica, da intendere non come momento di disimpegno, ma come maniera esemplare di accostare gli altri e di costruire con loro la convivenza quotidiana.

Una "Istruzione per il tempo della ricreazione" compariva nella prima edizione (1682:permesso di stampa; 1683: 1 ed.) del *Vero Spirito*, in dieci capitoli<sup>21</sup> : vuol dire che si è ritenuto importante trattare questo argomento.

Quando cioè si è pensato di costruire questo manuale di spiritualità che contiene e riflette il carisma della Madre, la compilatrice, una monaca della prima generazione, M. Marie de Jésus Chopinel, pensò di non tacere su di esso. Nelle edizioni che seguirono esso fu dibattuto, ma quella scelta iniziale ci dice qualcosa della sua importanza di valore, almeno per qualcuno<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Com'è noto questo libro raggiunse la configurazione attuale di 19 capitoli numerati + un capitolo non numerato solo alla terza edizione del 1684 ( una seconda edizione , sempre del 1684, con registrazione in libreria del 1683, comprendeva 16 capitoli)

<sup>22</sup> "I rimaneggiamenti [del VS] fatti tra la prima e la seconda edizione sono stati probabilmente approvati dalla Madre (forse anche furono apportati su sua richiesta). Si può pensare a una discussione sull'accettazione o meno di questo o quel capitolo. Per es. quello delle ricreazioni fu soppresso nella seconda edizione. Si trova a Rouen un testo manoscritto di questo capitolo con in basso la scritta: "visto ed approvato" , seguita dalla firma di M. Mectilde. Inoltre a nostra conoscenza Rouen è l'unico monastero che possiede un testo del VS contenente 21 capitoli, essendo stato reintrodotta quello sulla ricreazione" (VERONIQUE ANDRAL, "Approche du Véritable Esprit", dattiloscritto inedito, archivio monastero di Milano, p. 1)

Ho ricordato sopra che per dom Quinet la ricreazione, quindi l'occasione istituzionale per vivere in maniera semplice, affettuosa e partecipe il rapporto con gli altri e di costruire la convivenza, era accettata in virtù di una dispensa generale. L'idea era stata fatta propria anche dai Benedettini di Saint Maur, nell'opera classica della loro spiritualità: *La pratique de la Règle de st Benoît* di dom Claude Martin<sup>23</sup> (pubblicata nel 1674). Eredi della riforma dei vannisti lorenesi, questi monaci francesi - la localizzazione geografica è significativa perché determina la genesi della congregazione di St Maur - sono innamorati dell'ideale monastico e appoggiati dal potere monarchico estendono la loro influenza in tutto il Regno, assorbendo quasi tutti i gruppi di monasteri esistenti<sup>24</sup>. Diventano gli interlocutori privilegiati della Madre quando, finito il periodo della diaspora, ella fonda la sua comunità a Parigi nel sobborgo di St Germain, dove sorgeva l'abbazia di St Germain, appunto, che era la casa generalizia di questi monaci.

Questa considerazione della debolezza umana che era di dom Quinet e dei Maurini, la ritroviamo in M. Mectilde, che afferma: "Il tempo della ricreazione è stabilito per distendere un po' lo spirito dall'applicazione continua (*actuelle*) a Dio e dalla meditazione delle Sue grandezze divine". Similmente, quelli chiedevano che la si visse senza uscire dallo spirito della Regola di Benedetto, e M. Mectilde: "bisogna, sorelle, usare di questo tempo nella maniera confacente e sempre con ordine e senza uscire dallo spirito del vostro Istituto".

Non si tema: non c'è nulla in questo richiamo che mortifichi la vera realizzazione dell'umano, perché "bisogna agire in ricreazione con santa libertà di spirito". La quale si sperimenta nella relazione intrattenuta e decisa con il Signore Gesù: "poiché Gesù Cristo deve essere il nostro unico modello in ogni cosa, anche nelle nostre innocenti ricreazioni, bisogna viverle alla sua presenza, e stare attente a non offendere i suoi occhi divini". Per la Madre è davvero possibile vivere "la santa libertà di spirito" nella relazione continua con Gesù: ne fa prova la sua maniera di esemplificare questo precetto generale, che si distanzia da quello rigorista raccomandato dai Maurini. Infatti nel cap. sulla ricreazione di quella *Pratique de la Règle de st Benoît* dalle tantissime edizioni, che ispirerà alla Madre un giorno (nel 1686) un adattamento per le sue

---

23

L'autore dell'opera è senz'altro lui ma non come ideatore della stessa, piuttosto come intelligente interprete della tradizione vannista che risale a dom Philippe François e a dom Didier de la Cour. E' questa la tesi di dom YVES CHAUSSY, *Les Bénédictins de Saint Maur. L'Imitazione t. I: Aperçu historique sur la Congrégation*, Paris, Etudes Augustinennes, 1989, pp.75-76. Quella tradizione sarebbe stata mediata ai maurini dall'opera di dom Joachim Le Contat, che aveva fatto il noviziato con uno dei primi maurini, dom de Mongin, considerato da tutti un grande spirituale. Uomo metodico, dom Le Contat seppe armonizzare il suo servizio di visitatore e di priore, in cui fu spesso impegnato, con l'attività di scrittore, in cui si risente il suo insegnamento orale ai monaci di cui aveva cura. Più che in alcune sue opere stampate, la fonte della *Pratique* sarebbe in due mss. della BN "disgraziatamente separati". "Essi portano il titolo: «Metodo proprio dei religiosi benedettini per svolgere perfettamente e con molto merito tutti i loro esercizi». Come mostrano i sottotitoli, sono le due parti di una stessa opera: la prima (ms 17665), dopo un «Trattato introduttivo (sui) motivi...per incitarsi a compiere bene le proprie azioni», passa in rassegna la giornata del monaco in 16 capitoli, sotto il titolo generale di «Esercizi ordinari». Una «Seconda parte, comprendente gli esercizi straordinari» comprende sette capitoli sulle virtù, la "manifestazione dell'intimo", la conferenza spirituale, i digiuni e le astinenze..., i viaggi, la malattia, la morte. E' sufficiente scorrere la *Pratique* di dom Cl. Martin per ritrovare quasi nello stesso ordine ma meglio "digeriti" i temi sviluppati in lunghe "parennesi" da dom Le Contat. Nel ms 19627, dal titolo «seconda parte del metodo... per gli ufficiali del monastero», si ritrova anche l'essenziale delle *Regole comuni e particolari per la congregazione di st Maur* (1663) pubblicate senza nome d'editore né di stampatore, redatte da dom J. Harel, secondo generale".

24

“Sin da quando la Congregazione di St Vanne estese la sua azione dalla Lorena sul Regno, si pose la questione della fedeltà alla Corona, che si risolse molto presto nella creazione di una nuova Congregazione francese, che avrebbe poi assorbito i movimenti similari [...] Malgrado la volontà di Richelieu, l'unione dell'ordine di Cluny ai Maurini non fu che effimera” (DIP, “Maurini”, vol. 5, col. 1082- 1083)

10

"figlie"<sup>25</sup>, leggiamo qualcosa - a proposito della ricreazione - che non ritroviamo in questo testo anteriore della Madre .

I monaci - là si legifera - dovranno parlare della "1. Vita, morte e risurrezione del Signore. 2. Vita, miracoli ed esempio di Maria Santissima. 3. Vita dei santi, anzitutto di San Benedetto, san Mauro, Placido, Santa Scolastica, Santa Gertrude e altri santi dell' Ordine . ..." E si elencano altre opportunità similari (n tutto 22 argomenti a scelta)<sup>26</sup>. M. Mectilde riprodurrà questa "litanìa" nel "suo" manuale simile alla *Pratique*, gli *Exercices spirituels ou pratique de la Règle de Saint Benoist à l'usage des Religieuses Bénédictines de l'Adoration perpetuelle du T. S. Sacrement* che uscirà nel 1686. Ma qui , prima del 1682, M. Mectilde ritiene sufficiente esortare soltanto a vivere la ricreazione "alla presenza di Gesù Cristo". E nelle Costituzioni del 1673-75 (=le "Petites Constitutions")<sup>27</sup>, quelle di fatto in vigore, lei vivente fino al 1705, la Madre lascerà cadere quella lista di argomenti ma ribadirà quanto già leggiamo in questa prima "Istruzione per il tempo della ricreazione" sulla carità fraterna.

Il riferimento a Gesù Cristo è e resta fondamentale e imprescindibile: non c'è momento della giornata in cui si possa non essere in relazione con Lui. Il momento dell'incontro fraterno facendo incontrare il prossimo mette Lui all'orizzonte, non per metterlo da parte come un oggetto diventato ingombrante, ma per guardare con i suoi occhi il fratello, la sorella. La ricreazione acquista allora una dimensione umana spiccatamente libera. Sarà lo sguardo alla sorella "come" quello del Signore per lei che ispira quale parola rivolgere. Non è necessario determinare a priori gli argomenti. Chiede la Madre una santa libertà liberante, che impegna a una modalità di convivenza che raggiunge anche l'eroismo, perché comunque il criterio rimane sempre quello di vedere l'altro in Gesù Cristo. Leggiamo dalle righe della Madre nell' "Istruzione":

"Bisogna essere affabili le une verso le altre, molto umili, cedere sempre, senza mai contestare [...] mai burlarsi e ridere delle sorelle.

Mai disprezzarle, Dio non lo può soffrire,

Mai respingerle né contristarle.

Mai riportare alle une o alle altre ciò che si è detto di loro o di qualche altra.

Mai parlare sottovoce quando si sta insieme, perché questo dà motivo di alcune ombrosità che feriscono la carità. [...]

Mai si ritornerà su rimproveri o se ne faranno le une con le altre per qualche mancanza che ha causato dispiacere o disistima.

Mai ci si avvicinerà per comunicarsi opinioni su ciò che capita, che addolora o che si disapprova, se non per qualche imperfezione rimarchevole che si commette in assenza della Superiora; in tal caso la si pregherà umilmente di porvi rimedio; ma non bisogna mai farne materia di incontro con altre, per timore che la carità non resti ferita, bisognerebbe vivere come dei bambini piccoli semplici e innocenti, che non si scandalizzano mai gli uni degli altri.

---

25

Cf DANIEL-ODON HUREL, "Mère Mectilde et les Mauristes" in: BENEDICTINES DU SAINT SACREMENT/ ROUEN, *Catherine de Bar. Mère Mectilde du saint Sacrement. Une âme offerte a Dieu en Saint Benoît*, Tèqui, Paris 1998, pp. 97 - 122, qui 112 - 118 (= § "Mère Mectilde et dom Claude Martin: la *Pratique de la Règle de saint Benoît*"). In italiano , cf J. LECLERCQ, "Una scuola di spiritualità benedettina: le Benedettine dell'Adorazione Perpetua" [tr. it.] in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Non date tregua a Dio*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 16

26

Cito da P. ENGELBERT, "Appunti sul dialogo nel monachesimo benedettino dal Seicento all' Ottocento" in *Ora et labora* 1985, n. 3, 122- 136 , qui 130

27

Le cosiddette "Petites Constitutions" furono stilate dalla Madre dopo che quelle stese da dom Philibert ( 1664 - 1667) risultarono superate. Si mise all'opera nel 1673 e furono terminate dopo due anni di lavoro. Il 20 giugno 1675 ella riunì in coro tutte le monache di Parigi /rue Cassette e le presentò loro ( cf "Cenni storici sulle Costituzioni" nelle Dichiarazioni di Ghiffa, pp. VI-VII).

Non bisogna mai osservare le azioni altrui per fare delle osservazioni per poi riportarle al momento opportuno.

Non bisogna mai interpretare male le azioni e le parole delle sorelle né giudicarle. Bisogna sempre scusare le altre e accusare se stesse".

La parola che crea comunione è un dono che dà efficacia alla grazia ricevuta del nostro essere in Cristo: "...benché egli [Gesù] sia lì [nel Santissimo Sacramento] in un silenzio di morte, noi possiamo però adorarlo come la Parola del Padre, attraverso il quale egli ha parlato e tutte le cose sono state fatte: bisogna che le nostre parole adorino questa Parola eterna e che parlando tra di voi, sorelle, voi parliate come gli angeli e i santi al fine che la vostra conversazione sia quella che san Paolo desidera [Phil 3, 20 Vulg: : conversatio vestra in coelis est]".

E nelle Costituzioni, sul cap. 41 della RB<sup>28</sup>:

"Dopo refettorio, le sorelle si rechino nel luogo stabilito per ricrearsi con semplicità e innocenza [...]

La conversazione sia franca, senza tristezza, accompagnata da umiltà, dolcezza, affabilità, evitando di offendersi vicendevolmente, di contestare o manifestare qualche ripugnanza, avversione, oppure amicizia particolare che ostenta di preferire intrattenersi più con una che con un'altra. Non proferiscano mai parole di scherno [...]

...essere nascoste in Gesù Cristo.

E poiché la carità fa di tutti i cristiani un corpo solo in Gesù Cristo, così non ci è mai permesso di parlare a scapito delle Nazioni o dei Paesi, né di denigrare altri che dobbiamo considerare come nostro prossimo, e come colui che ha la grazia di essere, al pari di noi, membro di questo Corpo mistico.

E' proibito rimproverare a una sorella la colpa di cui si è corretta, o manifestare freddezza e risentimento a qualche altra che abbia dato qualche dispiacere quando essa ne ha domandato perdono e fatto il possibile per riparare. Nostro Signore vuole che noi perdoniamo, come vogliamo che Egli ci perdoni..."

Questa è la convinzione esperienziale decisiva che segna il salto di qualità per cui si può amare gli altri come Cristo: riconoscendosi peccatori salvati e , con tale identità, chiamati a convivere con gli altri a gloria di Dio. In questo senso, e solo in questo senso, M. Mectilde usa del richiamo all'imitazione di Cristo<sup>29</sup>, che diventa anche il criterio pratico fondamentale che raccomanda.

Ma è possibile?... E' il Figlio di Dio sostanziale, in Lui affermiamo la natura divina.

M. Mectilde affronta per noi questa difficoltà:

"... nostro Signore che aveva in sé perfezioni tanto grandi, non avrebbe potuto insegnarcele? No, egli mostra di apprezzare soltanto la dolcezza e l'umiltà di cuore. Sembra che tutte le sue perfezioni siano per lui un nulla nei confronti di queste due virtù. Voi potete notare che non ci dice: - Imparate da me che sono grande, che sono paziente, che provo grandi sofferenze, che risuscito i morti e che compio infinite meraviglie -. Niente di tutto questo, ma soltanto: "Imparate da me che

---

<sup>28</sup> Leggo le *Petites Constitutions* in: *Constitutions des religieuses Bénédictines de l'Institut de l'Adoration perpétuelle du Très -Saint Sacrement de l'Autel (Petites Constitutions et Constitutions approuvées)*, Arras 1862, pp.92-93. Poiché ho sottomano la trad.it. delle Costituzioni [rimaste] manoscritte/P 103 (= le Costituzioni su cui M. Mectilde lavorò fino alla morte) e vedo che , a questo riguardo , il testo delle *Petites Constitutions* non fu dalla Madre ritoccato, utilizzo quella versione: cf *Constituzioni di M.Mectilde de Bar sulla Regola di S. Benedetto*, Monastero SS.ma Annunziata, Alatri (FR) 1982, pp, 128-129 [ho introdotto una correzione a p. 129]

<sup>29</sup> Il tema in quanto legato alla controversia circa l'autore de *L'Imitazione di Cristo* caratterizza, in questo secolo, la riforma monastica. I maurini consideravano *L'Imitazione* "come una fonte della loro spiritualità e un commento della Regola benedettina". Nei trasferimenti di monastero il monaco doveva portare con sé il breviario, il diurnale, la Regola, gli Esercizi [= altro nome de *La Pratique* di Cl. Martin] e "il piccolo Gessen", cioè – appunto - *L'Imitazione*: cf YVES CHAUSSY, *Les Bénédictins de St Maur*, cit., pp. 72-73

sono dolce e umile di cuore", perché un'anima che ha queste due virtù non tarda molto ad avere tutte le altre, essa le attira tutte in sé. Siate dunque amabili, mie sorelle, imitate questa santa virtù di Gesù Cristo. Siate amabili in tutti gli incontri, non abbiate affatto asprezza contro nessuno. Parlate sempre dolcemente, caritatevolmente, con bontà e soavità con tutte coloro che vi danno delle pene e che vi amareggiano. Sopportatele con amore e dolcezza affinché le adorabili parole di Gesù Cristo ottengano in voi il loro effetto.

E' un effetto dell'umiltà questa amabilità, perché un'anima umile non crede mai che le si possano fare dei torti. Tutto il male che le si potrebbe fare non le sembrerebbe nulla in confronto di ciò che essa crede di meritare. Tutti hanno diritto di umiliarla e di abbassarla, e più l'anima viene umiliata e abbassata, più si annienta e si disprezza in se stessa. Questo perché essa è ben lontana dall'aver dell'acredine e dell'amarezza per coloro che sembrano disprezzarla e procurarle dispiacere, in quanto mai può persuadersi che le possano fare del male, e in qualsiasi modo viene trattata, pensa di essere trattata sempre dolcemente. Mai dunque l'anima può avere amarezza per qualcuno. Questo spirito di dolcezza di Gesù la infiamma d'amore e ispira tutte le sue parole"<sup>30</sup>.

Noi non possiamo chiedere alla nostra esperienza cristiana nella Chiesa di mediarci i miracoli del Signore, ma l'uno per l'altro possiamo mediare la Sua presenza adottando un criterio di umiltà e di dolcezza, di disponibilità a tutta prova, per osare fare il bene sempre e perdonare settanta volte sette con fiducia illimitata. Noi potremo vivere tutto questo in Lui, sperimentando e facendo sperimentare qualcosa della sua potenza divina qui sulla terra, nel modo della dedizione "fino alla fine" che per primo Lui ha vissuto e che solo Lui sorregge in chi - in tutto e in ogni occasione - si affida e affida ciò che lo assorbe, ciò per cui si impegna, a Lui.

---

<sup>30</sup> Stralcio ancora dal "Frammento di una conferenza di Nostra Madre [Mectilde] nel giorno di san Francesco 1687", n (2832)

## Gli incontri con gli spirituali

p. P. Lejeune S.J,  
dom I. Philibert OSB,  
p. F. Guilloré S.J.

10 MAGGIO 1999

Sr M. CARLA VALLI OSB ap

Dopo aver abbozzato qualcosa , nelle serate precedenti, circa gli incontri significativi di M. Mectilde con un laico (Jean de Bernières), un francescano del Terz' Ordine Regolare (il p. Chrysostome de Saint-Lô) e alcuni monaci riformati (dom Louis Quinet o. cist., i vannisti e i maurini), la conversazione odierna vuole evocare altri orizzonti ancora. Come affermava Jean Leclercq, "non esistevano compartimenti stagni fra le differenti tradizioni e i più grandi spiriti sapevano rispettare e incoraggiare quelle alle quali non appartenevano" <sup>1</sup>.

### *Chi è un uomo o una donna spirituale?*

Chiamo questi "grandi spiriti" della tradizione cristiana , gli "spirituali" ovviamente non con riferimento all'episodio dello spiritualismo francescano<sup>2</sup> ma per collocarmi nell'orizzonte della teologia spirituale e da questo punto di vista accostarmi sia a M. Mectilde che ai suoi interlocutori.

Si parla di uomo o donna spirituale per riferimento all'esperienza della fede. Se si vive di fede, si vive condotti dallo Spirito santo e quindi il vissuto della fede è un vissuto spirituale.

La grazia della fede - in quanto la fede non rimane un mero assenso a delle verità, assenso prodotto soltanto al livello intellettuale - è l'accordatura di tutta la persona umana alla sostanza della fede, all'oggettivo della fede, che per i cristiani è Gesù Cristo. E questo può avvenire soltanto nello Spirito santo. Il NT conserva delle pagine che descrivono questa esperienza della fede. E' precisamente l'apostolo Paolo che ci fa da guida , e da lui possiamo ricavare la categoria di "creatura nuova" (Gal 6, 15; cf Ef 2, 10; Rm 8, 14 - 17)<sup>3</sup>.

L'aderire alla fede effettivamente crea nell'uomo qualcosa di nuovo, nuovo rispetto ad un "antico" che non è soltanto quello che cronologicamente ha preceduto la conversione a Cristo, ma è piuttosto ciò che esprime il riferimento al "nuovo Adamo", Gesù Cristo ( piuttosto che all'Adamo peccatore, "figura di Colui che doveva venire", e che capovolge anche la situazione, perché "il dono di grazia non è come la caduta" ( cf Rm 5, 12 - 21).

Questo dato ha importanti conseguenze, a livello del darsi della stessa esperienza della fede: "«Nuovo» è l'essere dell'uomo che è come Cristo. Il riferimento a Cristo è il più fondamentale[del riferimento ad Adamo], perché Dio da sempre ha pensato l'uomo in Cristo, per questo è possibile eliminare la realtà del riferimento «antico».

---

<sup>1</sup> *Introduzione* a CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Non date tregua a Dio. Lettere...*, cit.[=ND], p. 13 (a proposito del p. E. Louys, premonstratense)

<sup>2</sup> Nella storia della spiritualità si ritrovano indicati con il nome di "spirituali" i protagonisti dello spiritualismo francescano, fenomeno difficile da definire e da periodizzare: esiste sin quasi dai primordi dell'Ordine? Vi appartiene Pietro di Giovanni Olivi o il movimento va ridotto al semplice ribellismo francescano degli inizi del sec. XIV (quasi confondendolo con il movimento dei Fraticelli)? (DIP, "Spirituali ", vol 8, col. 2038; protagonisti: "Olivi, professore, teologo di importanza fondamentale non solo per il francescanesimo; Ubertino da Casale, anch'egli dotto, discepolo dell' Olivi a Firenze, ma portato ben più del maestro all'azione diretta; il Clareno, maestro di vita spirituale, profondamente scettico rispetto ai metodi della scolastica " : cf ib., col. 2036))

<sup>3</sup> Cf G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1992, pp. 20-21

«Nuovo» dunque è l'essere dell'uomo come Cristo, l'uomo che passa da Adamo a Cristo, che conduce un'esistenza spirituale, cioè resa possibile dallo Spirito di Gesù Cristo, un'esistenza spirituale secondo Cristo e la sua verità.

La dialettica è continua. L'uomo spirituale si costruisce in questa dialettica perché le due dimensioni o i due riferimenti di situazione, sono sempre presenti e operanti. Per questo la conversione non è mai di un momento solo. Più l'autenticità dell'esperienza di Dio si fa profonda, più diventa vera la percezione di quanto Dio ha dovuto fare per incontrare un estraneo e metterlo in comunione con sé ...[c'è] un cammino sempre [ in atto] dall'«antico» al «nuovo», con una dialettica continua.

Si va verso il «nuovo» è un cammino verso la libertà che è novità. L'uomo spirituale è l'uomo della libertà interiore, della libertà spirituale"<sup>4</sup>.

La vita della persona spirituale è dunque una vita che si dilata nella grazia mentre di fronte al suo "centro" di identificazione - che è Cristo - emergono via via i suoi propri limiti , le resistenze, le manchevolezze; e ciò avviene nel momento in cui la persona si affida alla grazia per camminare, configurarsi a Cristo e la grazia la risana. Si tratta dunque di un dinamismo e di un cammino che sono coestensivi a tutta la vita della persona che crede perché inesauribile è l'esplorazione della "ampiezza, lunghezza, altezza e profondità" del cuore di Cristo (cf Ef 3, 18), che deve diventare - potremmo dire - il cuore di quel credente in lui.

Ciò avviene senza alcun esoterismo, "che voglia sfuggire alla fatica dell'inserimento, del confronto e dell'assimilazione alla fede di tutta la Chiesa. ...si lega a una parola sentita, meditata , pregata

[...] Non ha mai ... bisogno di dire basta alla messa e ai sacramenti in nome di una raggiunta interiorità. Si lega a una storia, cioè alla storia della salvezza, della tradizione, della fede; si lega a un ambiente di fede, non ha alcun bisogno di uscirne"<sup>5</sup>. Eppure la figura cristiana di un tale credente è unica per la legge della "personalizzazione" : essa, "cioè il modo di risuonare o di accordarsi al dato cristiano oggettivo, è profondamente diversa. Che cosa determina questa differenza? Moltissime cose: la personalità, la psicologia, la formazione, ecc. Per es.: è diversa l'esperienza di un santo convertito e di un santo che non ha conosciuto l'esperienza di una conversione radicale. Un santo che ha scelto il celibato è diverso da un santo coniugato. Si è diversi anche in rapporto al tempo. ...il tempo della controriforma, o della riforma cattolica, non è il tempo in cui vive San Francesco"<sup>6</sup>.

Il riferimento alla Chiesa - oltre che quadro e alimento e mediazione insostituibile dell'incontro con il Cristo - diventa poi obbligato per il discernimento sull'autenticità dell'esperienza vissuta. Ciò vale primariamente là dove l'esperienza della fede diventa esperienza mistica<sup>7</sup>, che è il caso dell'esperienza di M. Mectilde.

"Il mistico cristiano non è né al di sopra, né al di fuori, né al di là della fede della Chiesa. Proprio per questo egli riconosce il servizio di coloro che nella Chiesa hanno il compito di discernere la fede e, quindi, si sottopone al discernimento. E' commovente: tutti i mistici autentici si sottomettono al giudizio di altri che, in fondo, mistici non sono. [...] il non sfuggire alla fatica di questo rapporto è segno, oltre che di cattolicità, anche di povertà. La povertà di chi si trova di fronte a un dono che non gli appartiene, poiché è una iniziativa e una presenza che non appartiene a lui ma a Dio e,

---

<sup>4</sup> Ib., pp.18-19 passim

<sup>5</sup> Ib., p. 74

<sup>6</sup> Ib., p. 36

<sup>7</sup> I mistici "sono perfettamente coerenti con la fede, al punto che ogni cristiano può ritrovarsi nel loro discorso. Che cosa c'è di diverso? La differenza non sta nel quadro, che è perfettamente cristiano, né nel rapporto con Dio, che non è quello di chi pretende di catturare Dio, ma di chi vuole soltanto ubbidirgli. La differenza, si potrebbe dire, sta nel punto di vista. San Giovanni della Croce lo esprime magnificamente: «Non conoscere Dio attraverso le opere di Dio, ma conoscere le opere di Dio attraverso Dio ». Si potrebbe dire che si rovescia la prospettiva" : ib., p. 101

come ogni grazia, è da mettere al servizio dell'edificazione [...] Tale libertà interiore, che pur non esclude fatiche e sofferenze, è segno di autenticità"<sup>8</sup>.

Nella biografia di M. Mectilde abbiamo tutta una serie di episodi che documentano il dialogo della Madre con altri che vivono l'esperienza della fede, per confrontare la sua maniera di appropriazione della realtà viva di Cristo. Si tratta allora di incontri con persone che ella umilmente ha valutato capaci di vivere a questo livello, cioè di accettare l'opera dello Spirito Santo in loro e di coltivare quella maniera di guardare alla vita e al mondo che è propria dei figli di Dio.

Di fronte a chi invece riduce la fede ad assenso intellettuale, l'appartenenza e il servizio ecclesiale ad un ruolo istituzionale, la Madre rispettosamente e prudentemente si adegua, nella misura dovuta dall'ordine ecclesiale, e nulla più. Emblematico è ciò che scrive quasi alla fine della vita alla madre priora di Rambervillers, il 12 luglio 1694:

"...bisogna pure che vi dica due parole sul vostro nuovo superiore, che fa proprio da padrone. egli ha molto credito verso il signor prelado [Mgr de Tyard de Bissy], che gli dà pieni poteri. Vi consiglio, carissima madre, di non aver nulla a che fare con lui. Trattatelo con tutto il riguardo possibile, ma non sperate nessun aiuto da lui; aspettatevi soltanto da Dio, l'unico fedele e perfetto amico: a lui ricorrete totalmente. Siate dunque prudente per non urtare il personaggio, nel timore di riceverne qualche dispiacere. Potrebbe procurarvi molte croci". Ed aggiunge, con arguzia ed umorismo: "Credetemi, non ve ne procurate, perché esse vengono anche dormendo e nel momento in cui meno si aspettano". Segue la regola d'oro del vivere la fede nella Chiesa: "Pregate il Signore che tragga la sua gloria da tutto quello che si compiace di inviarci..."<sup>9</sup>.

Là dove, invece, la Madre incontrava persone che avevano un'esperienza di fede la Madre, con prudenza ma senza difese, accettava e o ricercava il confronto, anche perché era consapevole della responsabilità che gravava sulle sue spalle a motivo della Fondazione: aveva e sentiva il bisogno di vivere con autenticità il suo personale cammino di grazia nella fede, esperienza che si dilatava, in certo qual modo, nel cammino di grazia di quelle che seguivano il Signore affidandosi alle indicazioni di lei.

\*\*\*

Ripercorrendo la sua biografia il primo episodio di *incontro* con uno spirituale, incontro coltivato per verificare il vissuto oltre le indicazioni di Bernières che per altro già la rassicuravano, è quello con il padre gesuita Paul Lejeune (o: Le Jeune) (1591-1664)

"Fondatore della missione in Canada, dove risiede dal 1632 al 1649, autore delle undici prime *Relazioni dei gesuiti della Nuova-Francia* (1632-1661), suscitò in Francia un vasto movimento di simpatia per le missioni. A Parigi dal 1649 al 1664, anno della morte, è molto ricercato come predicatore di ritiri e direttore di coscienza"<sup>10</sup>, ministero che esercitava anche in Canada: tra l'altro guidò vigorosamente Maria dell'Incarnazione e anche questo fatto dovette entrare tra i motivi di stima che Bernières gli riservava.

Siamo nel marzo 1652. M. Mectilde abita ancora nella misera dimora del "Bon Amy": da sei mesi conosce Madame de Châteauvieux, all'inizio dell'anno ha conosciuto Madame de Rochefort, ora "si inizia a pensare all'acquisto di una casa nel sobborgo Saint-Germain. E' circondata da benefattrici: la Duchessa di Bouillon, madre del Cardinale, Madame de Forex, Mlle Loiseau, futura monaca, che le succederà come priora in rue Cassette nel 1698"<sup>11</sup>. In quello stesso anno la Duchessa de Bouillon presenta a Mectilde il P. Lejeune S.J. La Duchessa de Bouillon era rimasta vedova nel 1652: M. Mectilde le era rimasta vicina guadagnandosi per questo anche una grande

---

<sup>8</sup> Ib., pp. 102-103

<sup>9</sup> ND, p. 220; cf It 1998, p. 168

<sup>10</sup> Cf DS, "Le Jeune (Paul), jésuite - Vie. Ecrits", coll. 562-564, qui 562-563 passim [L. POULIOT]

<sup>11</sup> "Chronologie de la vie de Catherine de Bar" (d'ora in poi: Chrono) in CATHERINE DE BAR, *Adorer et adhérer*, du Cerf, Paris 1994, p. 19

riconoscenza dei di lei figli<sup>12</sup>. All'inizio dell'estate 1653, precisamente il 22 giugno, dopo la festa del Corpus Domini e la celebrazione solenne della sua ottava, M. Mectilde scrive a Roquelay, il fedelissimo amico e segretario di Bernières una lettera che ci dà un'idea della cura della Madre per la sua Comunità e per la propria autenticità di esperienza cristiana, su di uno sfondo ecclesiale tutt'altro che tranquillo. Siamo infatti negli anni del conflitto tra i giansenisti e gli antigiansenisti, tra cui vanno posti i gesuiti. Leggo la lettera e la commento attardandomi anche sul contesto storico.

*"Vi supplico, mio carissimo fratello, di ringraziare un milione di volte il nostro buon fratello [Bernières] per avermi raccomandata al padre Lejeune. Questo buon padre si prende cura di noi con grande carità. In uno dei giorni dell'ottava ci ha tenuto una meravigliosa conferenza che ci ha edificate tutte.*

*Mi sono decisa a parlargli apertamente, se il nostro buon fratello lo ritiene opportuno; vi supplico che, attraverso di voi, io conosca il suo parere al riguardo e se egli è uomo di fede nuda; non che io sia sapiente circa questo stato, ma per poco che lo si gusti, non bisogna che alcuno ci confonda, poiché vi sono dei dottori che disfano ciò che Dio fa. Mi atterro al nostro carissimo fratello. Pregatelo, vi supplico, di parlarmi con franchezza, e sarò felice di sottomettermi in tutto e di vivere di obbedienza come pure di fede"<sup>13</sup>*

"...ci ha tenuto una meravigliosa conferenza ": si richiama qui un uso della pastorale del tempo. "La vita cristiana del sec. XVII riservava alla predicazione un posto preponderante. I fedeli si affollavano nelle chiese per udire i sacri oratori. Naturalmente si andava a sentir predicare anche nelle cappelle dei conventi. Anche le Benedettine del Santissimo Sacramento avevano una predica, che aveva luogo il giovedì dopo i vesperi; e non era riservata alle sole religiose, perché «d'inverno era alle quattro per comodità del popolo»"<sup>14</sup>.

Invitare un gesuita significava assecondare l'apprezzamento per questo istituto religioso e segnalare che in questioni della vita cristiana legate alla relazione tra peccato e grazia si propendeva, magari con tante distinzioni ma sostanzialmente, verso la loro soluzione.

Non si può dimenticare che "nell'orizzonte spirituale della Francia dei primi decenni del sec. XVII, la Compagnia di Gesù rappresentò un elemento della più grande importanza. Approvati ufficialmente nel 1540, i gesuiti si erano rapidamente diffusi in tutto il regno ed il prestigio delle nuove vocazioni, tanto sul piano sociale che intellettuale, assicurò all' istituto una posizione di primo piano"<sup>15</sup>. "Una rapida espansione numerica e geografica caratterizza il primo secolo di vita della Compagnia di Gesù [1540-1640]. Essa fu dovuta oltre che allo slancio vitale del giovane Ordine sollecitato continuamente dalle richieste di fondazioni di collegi, di case e di missioni, anche dalla presenza in esso di numerosi uomini di grande santità, dottrina e capacità di governo, e quindi, ai vistosi e sicuri successi in tutti i campi. Fu detto il secolo d'oro della Compagnia di Gesù, che però fu scandito non solo da trionfi, ma anche da crisi interne istituzionali e da persecuzioni"<sup>16</sup>. [...] La Compagnia di Gesù s'inserì decisamente nel moto di riforma presente nella chiesa cattolica

---

<sup>12</sup> Cf CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Fondation de Rouen*, cit., p. 44, nota 34

<sup>13</sup> B. PITAUD, "La corrispondenza tra madre Mectilde e Jean de Bernières" in *Deus Absconditus*, 1998, n. 3-4 (sic: luglio-dicembre), 75

<sup>14</sup> Cf GENOVEFA GUERVILLE, *Catherine Mectilde de Bar. Uno stile di lectio divina...*, ed. Città Nuova, Roma 1989, pp. 60 -61 passim

<sup>15</sup> LOUIS COGNET, *La spiritualità moderna. La Scuola Francese. Periodo 1500-1650*, [tr. it.] EDB, Bologna 1974, p. 249

<sup>16</sup> Aggiunge L. COGNET, nella pagina appena citata sopra: "I loro successi in campo apostolico e scolastico avevano però destinate numerose gelosie, in particolare quelle del clero secolare e delle vecchie università le quali difendevano con ostinazione i loro secolari diritti al monopolio dei titoli ufficiali. L'ultramontanesimo dei Padri, anche se discreto, aveva inoltre provocato l'ostilità dei parlamenti a tendenza gallicana. ... tuttavia...[occupavano] posizioni di forza... grazie soprattutto al favore della Corte e della classe dirigente, favore di cui continueranno a beneficiare durante tutto il sec. XVII"

e divenne uno dei fattori principali del suo sviluppo sotto i vari profili di riforma interiore, di controriforma e di espansione missionaria. ...Dominati dall'ideale sacerdotale ...si rivolsero come tali al clero...con il metodo dell'accostamento fraterno, con il colloquio e gli esercizi spirituali, l'esortazione a compiere i propri doveri pastorali e inoltre con l'insegnamento degli elementi fondamentali della teologia e soprattutto della morale («casi di coscienza») ... La carità, fino all'eroismo talvolta, fu esercitata tra il popolo, particolarmente nei momenti di emergenza della peste, della fame...Il ministero ordinario però fu quello della predicazione, del confessionale e degli Esercizi"<sup>17</sup>. La loro preoccupazione di operare per il bene ultimo e penultimo delle persone, cercando di capire qual è il piano di Dio in ogni situazione esistenziale, quindi la loro cura di assimilare per primi la logica della presenza di Dio nel mondo - logica di incarnazione e redenzione - per poterla riconoscere ed annunciare, fa sì che la loro presenza fosse (e sia) ricercata in tutte le situazioni complesse che si vogliono leggere alla luce della fede. Attraverso l'itinerario di formazione particolarissimo cui essi si dedicano, quello degli Esercizi spirituali ignaziani, che ha, come meta, quella di riuscire a vivere in un continuo stato di "elezione" - cioè di capacità di scegliere con scioltezza, in ogni momento della vita, che cosa è più rispondente alla volontà di Dio -, unitamente al tirocinio di carità pratica esercitato e alla accurata preparazione culturale, l'Ordine prepara uomini capaci di presenza discreta ed incisiva in tutti i campi di relazione umana<sup>18</sup>.

Gelosie ed ostilità nacquero nei loro confronti sia da parte del clero secolare che nell'ambiente degli Ordini religiosi di fondazione più antica, magari ugualmente impegnati nell'opera di rinnovamento della Chiesa. M. Mectilde sa che "vi sono dei dottori che dismano ciò che Dio fa". Questa consapevolezza doveva farla guardare con speranza a priori a un gesuita esperto nel discernere la volontà di Dio, mentre sapeva di dover essere in generale vigile perché tra i cercatori di Dio - anche in soggettiva buona fede (necessaria ma non sufficiente) -c' erano anche i giansenisti.

"Non è facile definire il giansenismo né come movimento riformatore né come tendenze dottrinali: tra le cinque proposizioni sulla grazia attribuite a Giansenio, il desiderio di restaurare l'autorità dei vescovi e l'astensione dall' Eucaristia non sembra sussistere un legame evidente [ ...]

Tuttavia un certo numero dei caratteri di ciò che, in maniera discutibile, si denomina giansenismo si trovano già riuniti nell'illustre amico e confidente di Giansenio, l'uomo che in Francia ebbe un influsso incomparabilmente maggiore di lui, Giovanni Duvergier de Hauranne, abate di Saint Cyran. Egli aveva il dono di esprimersi in maniera chiara e vigorosa [...ma c'erano] quelli e quelle che erano insufficientemente colti per accostare l'*Augustinus* [=l'opera di Giansenio], o che non ne avevano la pazienza, [lo erano] in pratica l'immensa maggioranza dei religiosi e la quasi-totalità delle religiose; di conseguenza il criterio più semplice che giustifichi in certa misura il fatto che lì si tratta di giansenisti è la loro adesione alle idee portanti di Duvergier. [...]

Se è difficile ridurre il giansenismo a una opzione teologica precisa, è ancora più disagiata tracciare un limite preciso tra giansenisti e non-giansenisti<sup>19</sup>. Certo, tra i primi, coloro che

---

<sup>17</sup> DIP, "Compagnia di Gesù", vol 2: "§ II: Storia" [M. FOIS], coll. 1265- 1267 passim

<sup>18</sup> Cf ib., "§ III: Spiritualità"[ I. IPARRAGUIRRE] ,coll. 1291 ss

<sup>19</sup> Ciò vale anche per i Benedettini: si è parlato, infatti, anche di un loro giansenismo (a proposito, in particolare, dei Maurini, a motivo della loro opera di edizione dei testi patristici, Agostino innanzitutto): cf DIP, "Giansenismo", [M. DUPUY], vol. 4, col 1170; M. MARCOCCI, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, ed. Studium, Roma 1983, p.55, e per un episodio posteriore però alle vicende di M. Mectilde. Nel 1713 infatti quando fu richiesto di sottomettersi alla cost. *Unigenitus*, molte abbazie dei Maurini fecero opposizione e si sottomisero solo nel 1730. Però "bisogna spiegarsi questo giansenismo. Non lo si ridurrà a una semplice opposizione nei confronti della Compagnia di Gesù troppo facilmente disposta a profittare della fortuna dei Benedettini, e neppure a una divergenza intrinseca di spirito tra la Compagnia e coloro che furono in maggioranza alunni dei suoi colleghi. Legami di amicizia uniscono numerosi Maurini alle principali figure del giansenismo, di cui essi apprezzano l'austerità e di cui condividono talvolta l'atteggiamento nei confronti del potere regio. Si è detto che S. Mauro si tiene estraneo alle loro lotte dottrinali;

designano se stessi col nome di «amici della verità» hanno coscienza di possedere un ideale comune. Ma essi non sono numerosi. Tra simili partigiani dichiarati e i semplici simpatizzanti, si presenta tutto un ventaglio di posizioni intermedie. Lo storico non ha il diritto di trascurarle perché esse sono ben più comuni delle posizioni estreme: molti religiosi rifiutano di riconoscersi nel numero dei giansenisti, pur approvandone l'agostinismo, oppure il loro sforzo di riforma morale, oppure la loro ecclesiologia, oppure i loro atteggiamenti politici"<sup>20</sup>.

M. Mectilde, di fronte al fermento di rinnovamento e di ricerca di autenticità che il giansenismo aveva portato - oltrepassando i limiti che l'avrebbero qualificato, invece, quale movimento della riforma cattolica -, dovette prendere posizione dinanzi alle provocazioni di quel movimento. La presa di distanza è netta. A Roquelay, il prete segretario fedelissimo di Bernières, troviamo che M. Mectilde aveva scritto il 5 marzo 1652<sup>21</sup>:

"Attendevo notizie dal nostro amato e caro fratello.

Sono molto contenta che lavori alla rovina del giansenismo. Nostro Signore mi ha fatto la grazia di lavorare anch'io a questo scopo secondo la mia piccola capacità e mi ha dato la consolazione di distanziare da esso alcune persone che vi si trovavano molto a disagio; la divina Provvidenza si è voluta servire di noi, così indegna, per ricondurre queste anime nella libertà interiore e nostro Signore ha fatto loro grandi grazie da quando hanno abbandonato le opinioni di quei tali. Ecco in che cosa la provvidenza mi ha tenuta occupata dopo la mia lunga malattia del mese di agosto"<sup>22</sup>

In un tale clima si comprende come Bernières suggerisca alla Madre di invitare, quale predicatore del giovedì, un padre che egli conosceva personalmente. Non solo. Bernières vorrebbe che a costui la Madre parlasse di sé perché in altre lettere di coscienza afferma che sta vivendo di "*fede nuda*", ovvero, scrive:

*"Dio solo è, e lui solo deve essere; tutto il resto deve essere annientato"*<sup>23</sup>

M. Mectilde vuol dire che sta vivendo la comunione con Dio in Cristo nella consapevolezza della sua pochezza e connivenza con il peccato, che - per così dire - le oscura il senso della presenza di Dio, ma non l'esperienza della sua presenza apofatica. A questo punto del suo cammino spirituale ha raggiunto una meta della sua "via", perché le è ormai chiaro che la sequela del Signore si svolgerà per lei sulla "*sua piccola via di silenzio e di annientamento*"<sup>24</sup>, ovvero "*via di morte e di annientamento nella pura fede*"<sup>25</sup>.

---

si dovrebbe aggiungere che la pratica sacramentale non si ispira al loro amico Nicole"(DIP, "Maurini", vol. 5, col 1087 [J. HOURLIER])

<sup>20</sup> DIP, "Giansenismo", cit., col. 1163

<sup>21</sup> C'è un problema di datazione su questa lettera n(150), ma dalla critica interna l'anno 1642 non è probabile. Addotto :1652. D'altra parte la stessa lettera - così datata 5 marzo 1652 - è riassunta da B. PITAUD, art. cit.,73. E già la usa così V. ANDRAL, It 92/92, p. 79

<sup>22</sup> Appunti V. ANDRAL, dalla raccolta di lettere di Bernières/VL, p. 30

<sup>23</sup> Dalla lettera n (1094) a padre Luc de Bray - "religioso cordeliere dell'Ordine di S. Francesco d' Assisi, è stato in relazione con Mectilde per più di 25 anni. Lei l'aveva conosciuto tramite l'amico comune, Bernières" (FR, p. 354) -. La lettera è riprodotta in It 92/97, pp. 81-82, qui p. 81.

<sup>24</sup> Cf n (55) (= una lettera a M. Benoîte de la Passion del 22 febbraio 1653) in It 92/97, p. 87

<sup>25</sup> Cf n(1660) in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale. M. Mectilde de Bar a Maria de Châteaueux*, Ancora, Milano 1999, p. 116 - La lettera già citata alla nota 23, nella sua interezza, mi sembra possa illustrare che cosa sia questa "piccola via". Data l'importanza del tema, cito qui di seguito qualche altro stralcio di quella stessa lettera e un'altra, convergente, a Bernières:

la "sua piccola via" è il "tenersi in questo suo centro": " Pregatelo molto che mi faccia la grazia di abbandonarmi totalmente alla sua forza e alla sua potenza perché Lui faccia la sua santissima volontà, senza che io gli metta opposizione ... mi sembra che Dio faccia la sua opera e che io l'adori senza turbarmi; la sua grazia mi sostiene e mi fa portare con rispetto i suoi ordini. ..Tutto è buono e tutto è uguale nella prospettiva del beneplacito di Dio" (cf lett. n (1094, cit.).

D'altra parte, Dio l'ha nascosta in sé:

6

---

M. Carla Annamaria Valli- M. Mectilde...p. Lejeune, dom Philibert, p.Guilloré

10.5.99

Ormai giunta al "centro del niente", "non sa più niente se non il Niente stesso. O beato Niente!"<sup>26</sup>

Quando M. Mectilde si esprime in questo modo e comunica a Bernières che per lei, conoscere Dio, significa entrare in questa strada del "Niente", - Niente = Tutto = Dio -, Bernières si rende conto che è di fronte al racconto di una esperienza mistica che, come tale, nella Chiesa cattolica, va verificata, per sottrarla al rischio dell'illusione. C'è il rischio, appunto, che la conoscenza di Dio che la persona attesta non sia la conoscenza del Padre del Signore nostro Gesù Cristo nello Spirito santo, ma sia il frutto soltanto di una certa maniera di porsi di fronte al mistero del divino, così come può essere percepito da qualsiasi uomo al di fuori della fede cristiana. In qualsiasi esperienza religiosa<sup>27</sup>, infatti, a qualsiasi latitudine sulla faccia della terra, in qualsiasi cultura, si dà un rapporto dell'uomo con Dio per la via del senso religioso. E ci può essere una modalità di esperienza del senso religioso in cui qualcuno si sente unito a Dio in maniera prevalentemente passiva.

Ma l'esperienza del misticismo cristiano non è soltanto questo, perché, ricordavo all'inizio di questa conversazione, il mistico cristiano conosce Gesù Cristo e obbedisce a Lui. Ciò si vede ad es. nel diverso modo di vivere il rapporto tra parlare e tacere su ciò che l'esperienza mistica fa vivere, rapporto che tutti i mistici soffrono come contraddittorio. L'incontro di M. Mectilde con p. Lejeune mi sembra che si possa leggere anche come esempio della difficoltà di accogliere il linguaggio mistico per chi mistico non è, e della necessità, comunque, per chi mistico è, di esprimersi. Infatti, poiché il mistico cristiano non vive il superamento del mistero della fede, non abbandona il linguaggio dell'oggettività cristiana ma "man mano che procede verso l'interiorità...lo va ritrovando e re-impiegando: sia per esprimere ciò che egli vive, sia per darne l'interpretazione e la giustificazione"<sup>28</sup>. Ma tutto questo non avviene senza fatica. E crea (può creare) problemi anche al direttore.

Come imposta il dialogo spirituale P. Lejeune? La ascolta senza concederle segni di speciale attenzione e mostrarsi particolarmente interessato ( cf lett. di M. Mectilde a Bernières del 9 agosto 1653 : "Sono più di tre settimane che non vedo il rev. p. Lejeune; gli ho parlato secondo la mia poca capacità e l'avevo pregato di interrogarmi su tutto quanto avrebbe voluto...non so che cosa farà" ). Bernières le spiegherà che questa modalità "dura" è una scelta pedagogica e generale del Padre per togliere alle persone che ricorrono a lui "ogni appoggio ... in se stesse... o nel direttore" (cf lett. 4 settembre 1653). Vuol dire che Lejeune cerca di spostare l'attenzione di M. Mectilde dai suoi stati interiori e di ricondurla all'oggettività della fede, che comunque anche per lei rimaneva

---

" Nostro Signore mi ha fatto la grazia di farmi entrare in una maniera tutta particolare nel centro del mio niente dove possedevo una tranquillità massima e tutte queste piccole burrasche [ha invece appena subito grandi umiliazioni! N. d. A.] non potevano venire fino a me perché Dio, se posso osare a parlare in tal modo, mi aveva come nascosta in lui...Questa grazia ha distrutto l'appoggio che prendevo su di me e la mia superbia che mi elevava al pari dei santi e a cui la mia vanità mi faceva uguale! Oh! Sono ben disingannata verso me stessa, vedo bene con altro occhio il mio niente e l'abisso delle mie miserie. Ero proprietaria dell'affetto e della stima delle "bonnes âmes". Nostro Signore ha rotto il legame da quella parte..." (a Bernières, il 23 novembre 1653)

<sup>26</sup> Dalla lett. n (658) del 24 settembre 1653 a p. Luc de Bray: It 92/97, pp. 80-81, qui p. 81

<sup>27</sup> Definendo la mistica "dal punto di vista psicologico" si può dire che essa "è situata nella tensione fra due campi. l'Assoluto ( lo si chiami Senso, Dio, Nulla, Tutto, Sé. o lo si smascheri come errore) e la sua esperienza, comunque la si descriva. ...tutti concordano ...che si tratta di un'unione, e che alla sua base vi sono una certa passività, dunque una recezione, e (in grado minore) un contributo attivo. ... Ad essa è legata la totalità, sia dal lato soggettivo della persona mistica (esperienza totale) che da quello oggettivo (esperienza del Tutto): J.SUDBRACK, *Mistica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, pp. 11-12

<sup>28</sup> G.MOIOLI, "Mistica cristiana" in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979, p. 988. - Cf J.SUDBRACK, *Mistica*, cit.,p.21 : "«Il linguaggio mistico si può ... analizzare ed esporre sensatamente non in modo strumentale-fenomenologico ( in rapporto ad un'esperienza separata da esso), ma soltanto partendo dalla posizione e dalla sua funzione nella cornice dell'esperienza mistica di Dio» [...] Bisogna intuire in che modo il mistico espande le figure del linguaggio e le apre al mistero di Dio" .

un dato prioritario. Bernières che è informato da M. Mectilde stessa di come va la nuova direzione spirituale si rende conto - a poco a poco- che questo procedere "duro"<sup>29</sup> non è dovuto solo a motivi di prudenza, ma che il Lejeune è trattenuto da qualche timore, ed egli ipotizza che teme di "rischiare la propria reputazione" affermando di trovarsi di fronte ad un'esperienza mistica ( cf lett. di Bernières a Lejeune dell' 8 settembre 1653)<sup>30</sup>. Questo gesuita cioè, anche lui, a giudizio di Bernières, non è così libero di fronte ai doni di Dio per riuscire ad accettare e verificare come ipotesi possibile che la modalità mistica dell'esperienza della fede - che la benedettina gli ha consegnato aprendosi nel colloqui di coscienza - sia davvero un dono di Dio, un' esperienza autentica.

Bnières interviene più volte tra il giugno 1653 e il settembre 1654 e praticamente il colloquio tra M. Mectilde e Lejeune diventa anche per il gesuita occasione per verificare se stesso, e rendersi conto di come, con quale libertà, con quale volontà di obbedienza a tutta prova, egli si ponga davanti a Dio.

Per quanto riguarda M. Mectilde, come vive lei questa direzione spirituale?

P. Leyeune le ispira " grande rispetto e stima" (cf lett. a Bernières del 2 settembre 1653) ma non instaura comunicazione profonda con lui, tant'è che - spiegavo- mantiene in parallelo quella con Bernières. "Ella accetta di essere diretta da qualcun altro. Ma il vero nutrimento della vita spirituale è l'unione profonda in cui si trova con Bernières. Questa unione spirituale consiste in una grandissima comunanza di vedute con lui, un comune orientamento di vita con Dio che si rafforza ogni qualvolta riceve una sua lettera. Tale unione spirituale deriva loro dal comune maestro, padre Chrysostome, che così ha voluto"<sup>31</sup>.

Dopo un anno e mezzo di tale difficile e particolarissimo incontro - e da cui M. Mectilde non avrebbe mai voluto sottrarsi per propria iniziativa <sup>32</sup> - Bernières arriva alla conclusione che occorre mettervi fine. Leggiamo da una sua lettera del 18 maggio 1654:

---

<sup>29</sup> Cf Bernières a M. Mectilde il 4 settembre 1653 in B. PITAUD, art. cit., 77

<sup>30</sup> ib., 78

<sup>31</sup> B. PITAUD, art. cit., 76. - L'A. continua con un'osservazione interessante, che spiega una possibile concezione particolare della direzione spirituale, propria del sec. XVII; e nello stesso tempo allontana ogni sospetto di ricerca di gartificazione psicologica nella comunicazione spirituale ricercata da M. Mectilde. Ecco il seguito del discorso:

"Ci troviamo quindi di fatto meno sul registro della direzione spirituale e più su quello dell'iniziazione mistica. Per questo, essendo l'ideale quello di perdersi in Dio. il non scambio, la non-corrispondenza. sono uno strumento di questo perdersi e allo stesso tempo della comunione. Comunicano molto più profondamente tra loro quando accettano di perdersi nell'assenza di rapporti" . Bernières aveva spiegato il suo ideale in una lett. del 24 aprile 1653 ("ad un amico"- ma Pitaud ritiene comunque istruttiva quella lettura. Proseguo allora citando B. PITAUD (ib. p. 75):

" Bernières spiega al suo corrispondente che, se egli scrive raramente, è per il fatto che, secondo lui la loro unione non ha bisogno di tutte queste testimonianze di benevolenza per mantenersi: "basta che la nostra dimora sia continuamente in Dio e che, annientati a noi stessi, non viviamo più che in Dio solo, il quale poi è il nostro amore e la nostra unione. Chiunque è giunto a questo stato vede i propri amici in Dio, li ama e li possiede in lui; e come Dio, è ovunque, li possiede ovunque".

Certo, Bernières parla qui di amicizia, ed è assai probabile che questa lettera non sia indirizzata a madre Mectilde. Tuttavia, si sa da un lato che egli le scriveva molto raramente, e che dall'altro considerava il loro rapporto sia come amicizia che come direzione spirituale. Strana concezione comunque che questa amicizia si esprima pochissimo e che cerchi sempre di purificarsi, così che gli amici si perdano in Dio per ritrovarsi in lui. Madre Mectilde risponde [quando? Il 3 maggio 53? – N. d. R] che si sente pronta a entrare in queste disposizioni, ma che tuttavia le lettere di Bernières le sono "preziose e utilissime" e che le riceve "con gioia e rispetto quando la Provvidenza me ne dona". Nondimeno. "anche la loro privazione mi è assai gradita per il suo principio, e sperimento questa bella verità: chi ha Dio ha tutto, e io non comprendo come l'anima che lo possiede e si lascia possedere da Lui possa desiderare altro in questo mondo". Dichiarò che non accuserà mai "il santo affetto" del suo direttore di "freddezza o di negligenza".

<sup>32</sup> " Una lettera a Rocquelay , datata 25 novembre [1653], ci informa che p. Lejeune aveva progettato di recarsi a Caen per parlare con Bernières e madre Mectilde. Ma non poté realizzare questo progetto. Lei stessa continua a pensare che questo buon Padre non la tratti abbastanza duramente. Ma vorrebbe che egli potesse parlare di lei con Bernières: "In 8

"...poiché la grazia vi pone nella morte e nel nulla, non dovete sottrarvene sotto alcun pretesto, dovete rimanere tutta perduta e abbandonata alla guida divina [...] Comincio a credere che colui del quale mi parlate [= Lejeune] non ha la grazia per guidarvi interiormente, benché sia un apostolo e un santo; ma queste eminenti qualità non vi obbligano a volere da lui una cosa che Dio sembra non volere.

Confesso che è un'umiliazione non entrare nello spirito di un uomo così grande e che egli non gusti ciò che Dio fa gustare a voi; le grazie sono diverse, una sola persona non ha esperienza di tutte"<sup>33</sup>

La Madre vive tutta la vicenda come un itinerario di libertà, che ai nostri occhi appare estremamente esigente - *"Non sono mai stata così libera come ora. Tutto mi è pressoché indifferente"*, scrive il 25 novembre 1653 - ma con la sua umiltà non lo registra ed approfondisce, anzi, il giudizio basso di sé: "...questo buon Padre non ha ancora approfondito le mie disposizioni più intime: *ho troppa poca testa e capacità per esprimerle*" (lett. 16 marzo 1654, a Bernières)<sup>34</sup>. Ma non solo: mentre ha vissuto l'obbedienza chiarendo nella fede il proprio cammino con il Signore, è stata gratificata da un dono nuovo del Signore. Forse proprio qui - provo ad interpretare i dati - ha raggiunto quella capacità che le sarà necessaria come fondatrice, e quindi formatrice di una nuova comunità: la capacità di parlare di Dio e dell'esperienza della fede senza parlare di sé. Le sta a cuore sfuggire alla "perdita di tempo in cui - è lei che lo annota - vedo alcune anime ... perdono tutte le loro grazie a vanificarle in osservazioni, parole, scritti" (lett. a Bernières del 2 settembre '53)<sup>35</sup>. Ma tanto sente l'urgenza di sfuggire a questo sottile compiacimento valutativo, quanto, di contro, appartiene alla sua missione l'annuncio del Vangelo, nella modalità propria della formazione delle vocazioni monastiche. La Madre avrebbe dovuto animare una comunicazione piena nella sua comunità nascente. Dovrà rivelare se stessa non al modo di una confessione autobiografica, ma alla maniera della messa a punto del centro dinamico dell'esperienza spirituale. Alle altre monache parlerà del Vangelo non soltanto riassumendolo ma leggendolo, interpretandolo dal suo punto di vista vissuto, che è suo perché è il frutto della sua fede appropriata, ma trasmette la conoscenza del Signore cui termina l'atto di fede, come tale aperta a tutti, perché diventi l'esperienza di tutti, in una sinfonia ove non si ripete la stessa nota, ma ci si accorda tutti sullo stesso tessuto musicale, che ripropone il cuore di Cristo, che chiama per salvare ed assimilare a sé. Le "figlie" seguiranno la Madre perché la Madre sparisce dietro al Cristo mentre lo addita: ognuna cammina al proprio passo e vive un'esperienza di fede che si accorda all'accordatura di quella delle Madre sul cuore di Cristo. La fenomenologia dell'esperienza della Madre e di ciascuna "figlia" sarà di diritto diversa pur entro le stesse coordinate della vita claustrale, benedettina, mectildiana: ma tutte insieme saranno strumento del manifestarsi - umile-dell'efficacia del regno di Dio sulla terra. Sono cenobite, vivono "sotto una Regola e un abate", dice appunto quella Regola di S. Benedetto, che la Madre ha carissima. Proprio questa volontà della Madre di seguire il Signore in ottemperanza a questo dettato della Regola - riletto dal suo punto di vista vissuto - dà origine a un altro episodio di *incontro* duraturo, voluto, difeso, *con* un altro spirituale, un monaco maurino: *dom Ignace Philibert*. Veniamo dunque a soffermarci un po' su questa altra tappa significativa della biografia di M. Mectilde.

\*\*\*

In realtà, prima di dedicarci a narrare dei rapporti spirituali tra M. Mectilde e dom Philibert, devo richiamare un antefatto.

---

attesa di questa gioia, mi atterrò a questo buon Padre con rispetto e sottomissione. Non sono mai stata così libera come ora. Tutto mi è pressoché indifferente": ib., 79

<sup>33</sup> ib., 80

<sup>34</sup> ib., 79

<sup>35</sup> ib., 77

Siamo nel 1654. L'Istituto è stato fondato l'anno precedente (25.3.1653) ed è stata posta la clausura canonica (12.3.1654). Le monache gioiscono di stare con la Madre ma lei, sotto un sorriso e una affabilità a tutta prova, cammina sul suo percorso del Niente, che è un itinerario di spogliamento senza fine per fare spazio a Dio e che a livello di reazione psicologica è un itinerario particolarmente doloroso<sup>36</sup>. Un avvenimento però le dona "grande soddisfazione":

" Non trovo più in me la capacità di godere di niente. Bisogna però - scrive in una lettera del 28 maggio - *eccettuare una cosa che mi ha dato grande soddisfazione: è che, avendo fatto fare una statua della Madonna molto più alta di me, che tiene il Bambino sul braccio destro e il pastorale con la sinistra - come la generalissima dell'Ordine di san Benedetto e degnissima abbadessa, madre e superiora di questa piccola casa del Santissimo Sacramento. Ce l'hanno portata sabato, vigilia di Pentecoste -, vi confesso che l'avvicinarmi a lei mi ha fatto fremere di gioia e di consolazione, vedendo la mia Santa Signora prendere possesso del suo dominio*". *"Mi sembra che la mia fiducia passata si sia rinnovata in me più forte"*<sup>37</sup>.

M. Mectilde vuole affermare come abbadessa la Madonna: la consegna di quella statua per lei rappresenta un evento spirituale, vi vede riflessa la sua devozione mariana, da intendersi non come insieme di pratiche di pietà rivolte a Maria Santissima, ma come percezione della presenza di Maria nella sua esperienza del Signore. Il Signore Gesù che ama nella fede le è stato donato da Maria ed ella "sa" che Maria è Coeli che l'ha presentata al Figlio nel momento stesso della nascita dell'Istituto<sup>38</sup>. M. Mectilde si sentiva madre di quella Comunità perché sorretta dalla presenza di Maria e voleva che ciò diventasse realtà per tutte le "figlie"<sup>39</sup>.

Ecco che allora colui che in quell'anno ( e lo sarà fin al 1660), era priore dell'abbazia maurina di Saint Germain, sotto la cui giurisdizione ecclesiastica stava il monastero di M. Mectilde, dom Bernard Audebert, "si trovò sollecitato da M. Mectilde nell'agosto 1654 a dare il suo permesso alla benedizione di una statua della Santa Vergine. Per poter fare questa cerimonia con tutta l'esattezza possibile, ella anche gli domanda di prestarle un pontificale"<sup>40</sup>. Ma la cerimonia aveva il suo centro in "un atto delle Religiose Benedettine del SS. Sacramento, attraverso cui esse dedicano la loro Casa alla santissima Madre di Dio perché ne sia la Superiora"<sup>41</sup>. Doveva essere pronunciato solennemente nella festa dell'Assunzione (anche se poi di fatto quell'anno il rito fu rimandato al 22 agosto). Per questo, la Madre non si limita a comporlo, come aveva fatto tante altre volte per esplicitare il suo rapporto con Dio, ma richiede su di esso la supervisione e il consenso di dom Audebert. Il superiore ecclesiastico prende atto di quelle tre comunicazioni che in due settimane si succedono sul suo tavolo e, rimandando l'Atto alla Priora, aggiunge - anzi, fa

---

<sup>36</sup> "Per più di sette anni, dopo la fondazione dell'Istituto, ella portò pene interiori così estreme che il suo corpo non poteva sopportarle. Spesso si credette che ne sarebbe morta... Così lei ha poi confessato, che la pena era così grande che, secondo il sentimento naturale, avrebbe accolto la morte come una grazia singolarissima... Le è anche sfuggito con un'amica intima che il nostro Istituto era nato con grande difficoltà contro tutte le potenze dell'inferno che l'avevano combattuto durante sette anni (... ) Ma è certo che, nonostante tutti questi orribili mali di corpo e di spirito, il suo volto non fu mai meno dolce né il suo spirito meno quieto e gradevole di quando era nella più completa salute. Al contrario, nei suoi trattenimenti spirituali in discorsi o per iscritto, c'era una fluidità di parole, una chiarezza e nettezza di esposizione, e soprattutto un'unzione così grande di grazia, che tutti coloro che l'udivano erano nell'ammirazione" (ms N 249, copia di Tourcoing, pp. 7 -8. citato in It 1988, pp.101-102 passim)

<sup>37</sup> Lett. a M. Dorotea, citata in It 1988, pp.97-98

<sup>38</sup> Cf It 1988, p.

<sup>39</sup> Cf ad es. dal capitolo del 12 agosto 1695, "Sulla fedeltà ad assolvere gli obblighi dell'Istituto", n(138), table Bayeux 252: " Nostro Signore ci ha affidato i suoi interessi, vi ha scelte per essere le riparatrici della sua gloria. Siete a giusto titolo le Figlie della Madre di Dio, poiché è lei che vi ha presentate al Figlio suo per essere le sue vittime. Ma se voi non ne avete riconoscenza e siete negligenti circa i vostri obblighi, guardate che la grazia non vi sia tolta e passi ad altri"[cf Mt 21,41]" (sott. io).

<sup>40</sup> D.- O. HUREL, "Mère Mectilde et les Mauristes" in BÉNÉDICTINES DU ST SACREMENT ROUEN, *Catherine de Bar Mère Mectilde du saint Sacrement. Une âme offerte à Dieu en Saint Benoît*, Téqui, Paris 1998, p. 106. - Le due lettere della Madre sulla questione sono riprodotte in DH, pp.296-297

<sup>41</sup> "Copia" in DH, pp. 297-298

aggiungere dal segretario - la postilla di approvazione per la recita devota, in quell'anno e di tutti gli anni a venire, di quello o un Atto simile, "non per obbligo ma soltanto per devozione" . E ripete: "...una pura devozione e senza alcun obbligo di peccato in caso di omissione"<sup>42</sup>.

Dom Bernard Audebert, divenuto nel 1660 superiore generale della sua Congregazione, lascia l'incarico a *dom Ignace Philibert* (1602-1667)<sup>43</sup>. Costui saprà interpretare la devozione mariana della Madre e valorizzarla in maniera tale che i monasteri di M. Mectilde diventino una Congregazione monastica. C'era un unico precedente in campo femminile, la Congregazione delle Benedettine del Calvario<sup>44</sup>. Ma la soluzione giuridica di dom Philibert è estremamente importante perché permetterà ai monasteri mectildiani - proprio perché sono congregati- di essere esenti dall'autorità diretta del Vescovo e riferiti invece direttamente all'autorità della S. Sede, tramite gli organismi della Congregazione. Egli non la vedrà perché la Congregazione mectildiana sarà eretta il 29 maggio 1668 con Bolla del card. de Vendôme (legato del papa Clemente IX): dom Philibert era morto il 1 settembre 1667. Ma egli ne fu l'anima in quanto scrisse le prime Costituzioni del monastero di M. Mectilde e gli Statuti della Congregazione<sup>45</sup>.

Dom Philibert viveva in una Congregazione benedettina la cui vivacità dipendeva dalla forza della struttura accentrata e intuiva che, perché il carisma di M. Mectilde potesse esprimersi al meglio, dovesse essere in grado di dominare tutti i problemi di ingerenza del potere regio sulla vita religiosa.

M. Mectilde con la sua consapevolezza di essere soltanto la priora e non l'abbadessa - abbadessa era la Madonna con il pastorale!- acconsente all'idea di dom Philibert che si cerchi una struttura in cui ci sia una superiora generale: un'altra persona, ovviamente, non lei. D'altra parte entrava, a convincere la Madre circa la bontà dell'idea di creare una struttura congregazionale, la necessità di programmare, in qualche modo, in modo prudente, anche se affidato al Signore, la realizzazione effettiva dell'adorazione perpetua e la richiesta di espansione del monastero di M. Mectilde. Nel 1662 , narra la "Memoria sulla nascita dell'Istituto dell'Adorazione Perpetua del SS. Sacramento e della fondazione del Monastero nella città di Toul nel 1664", ci fu un colloquio tra M. Mectilde e dom Audebert in cui i due scoprirono vicendevolmente di stare meditando circa il futuro

---

<sup>42</sup> ib., p. 298

<sup>43</sup> "... a 19 anni fece professione nella Congregazione di St Vanne a Verdun il 13 aprile 1621 [...] priore di St Germain dal 1661 al 1666, morirà nel 1667. Si occupò attivamente della redazione delle *Costituzioni* come consigliere di M. Mectilde, redazione in cui parteciparono anche Audebert e Brachet . [...] Dom Ignace Philibert fu senza dubbio per M. Mectilde ben più che un semplice superiore o consigliere, ciò che è provato dalla cura che mise nella redazione delle *Costituzioni*" (D.-O. HUREL, art. cit., pp. 106-107)

<sup>44</sup> Il precedente è evocato dalla lettera della Regina- Madre al Papa , DH, p. 233 . PH. SCHMITZ , *Histoire de l'Ordre de st Benoît*, t. VII: Les moniales, Maredsous 1956, pp. 165-166, così illustra quella congregazione: "La M. Antonietta d'Orléans-Longueville (+1618) aiutata dal p. Giuseppe du Tremblay, cappuccino (l' Eminenza grigia), donò un monastero riformato a Poitiers (1617) ... la nuova disciplina guadagnò parecchie altre case. La congregazione delle religiose benedettine del Calvario era nata. Comprende venti monasteri prima della Rivoluzione; li si chiamava: i Calvari. La congregazione, esente dalla giurisdizione dell'Ordinario, era governata da un superiore ecclesiastico, un visitatore e la direttrice o superiora generale, eletta ogni tre anni, era rieleggibile fino a dodici anni. Tutti i tre anni si riuniva il capitolo generale. I monasteri avevano una priora alla loro testa. Lo scopo particolare della congregazione, per cui si differenziavano dalla tradizione benedettina, era onorare la Passione ...ottenere la conversione dei peccatori ed eretici, il successo delle missioni e la liberazione dei luoghi santi. La congregazione si dedicava all'insegnamento della gioventù"

<sup>45</sup> "... il governo della congregazione ...riposava su tre superiori maggiori nominati a vita. Se uno di essi moriva. il suo successore doveva essere scelto dagli altri due. Questi superiori maggiori nominavano il Visitatore e la Superiora generale. La superiora , gli assistenti e la segretaria , nominati per tre anni, potevano essere rieletti": *Catherine de Bar. Mère Mechtilde du Saint Sacrement*, Montauban 1922, p. 147

dell'Adorazione perpetua<sup>46</sup>; nel contempo , già dal 1661, c'era una donazione di Madame di Châteavieux per un'altra fondazione<sup>47</sup>.

Le disposizioni discendenti dalla bolla del card. de Vendôme e gli atti che seguirono da parte di M. Mectilde e tutti gli ecclesiastici ed autorità coinvolte mostrarono la difficoltà di dare forma storica a un'intuizione carismatica che voleva coniugare il cielo e la terra, affermando la presenza del cielo sulla terra; ma in fine si trovò una soluzione che – appunto - mantenne sia la congregazione dipendente da Roma sia l'autorità priorale - e non abbaziale- anche del primo monastero di Parigi. La Bolla del Card. Legato "esenta la Congregazione mectildiana dalla giurisdizione dell' Ordinario e la sottomette a tre Superiori maggiori scelti dalla Santa Sede e a un Visitatore nominato da costoro. Nomina come Superiora generale la Priora del primo monastero di Parigi, approva gli Statuti e i regolamenti in vigore, e dà potere ai Superiori suddetti di correggerli o di sostituirli. E' a sua insaputa e contro la sua intenzione che M. Mectilde si vede designata come Superiora generale; ma il 19 dicembre 1668 indirizzerà lei ai monasteri di Toul e Ramberviller una dichiarazione capitolare che mantiene gli Statuti e le Costituzioni, d'altra parte già confermate dal Card. Legato, e afferma cioè « che la qualità di chef [superiora] appartiene unicamente all'augusta Madre di Gesù Cristo nostro Signore», quindi che la superiora della Congregazione , eletta per tre anni, non può essere che la «luogotenente» della Santa Vergine, senza alcuna prerogativa di un monastero su di un altro Il priore di St Germain [a quell'epoca, dom Antoine Espinasse] dà l'assenso a tutte queste proposizioni; l'arcivescovo di Parigi [...]acconsente ad essere il primo superiore della Congregazione e [...] il vescovo di Toul accetterà di essere uno dei tre superiori maggiori<sup>48</sup>. Infine il Re concederà le Lettere patenti che riconoscono la Bolla e si dichiara protettore dell'Istituto nel luglio 1670"<sup>49</sup>.

(Essa si scioglierà il 3 luglio 1696 in quanto le relazioni tese tra i vescovi di Francia e la S. Sede consigliarono M. Mectilde di salvaguardare ogni monastero rimettendolo sotto la più ovvia giurisdizione episcopale <sup>50</sup>). Le Cronache antiche ribadiscono l'inflessibilità ed insieme l'accortezza della Madre circa la sua scelta carismatica a favore dell'autorità solo priorale; ed il successo infine ottenuto circa la sua richiesta<sup>51</sup>.

Dom Philibert fu probabilmente l'unica presenza costante di monaco al fianco di M. Mectilde.

---

<sup>46</sup> Cf DH, p. 214

<sup>47</sup> Cf "Articoli" in DH, pp.217ss.

<sup>48</sup>Secondo le Costituzioni tracciate da dom Philibert, "il governo della congregazione ...riposava su tre superiori maggiori nominati a vita. Se uno di essi moriva, il suo successore doveva essere scelto dagli altri due. Questi superiori maggiori nominavano il Visitatore e la Superiora generale. La superiora , gli assistenti e la segretaria , nominati per tre anni, potevano essere rieletti": *Catherine de Bar. Mère Mechtilde du Saint Sacrement*, Montauban 1922, p. 147

<sup>49</sup> *Catherine de Bar. Mère Mechtilde du Saint Sacrement* , cit., pp. 135-136

<sup>50</sup> *Catherine de Bar. Mère Mechtilde du Saint Sacrement* , cit., p. 148

<sup>51</sup>Il racconto di queste stesse vicende in DH (sezione: " Suite de l'entreprise de la même congregation et des bulles accordées pour cet effet par le cardinal de Vendôme, légat *a latere* du Saint Siège et autres choses touchant ce sujet" : DH, pp. 232-247), presentando le lettere della Regina Madre[ Anna d'Austria] al Papa e i certificati di alcuni Cardinali protettori, datati 1663, e poi la lettera della regina M. Teresa, datata 1667, mette ben in luce come si chiedesse per i monasteri di M. Mectilde l'esenzione dal vescovo e la dipendenza diretta dalla Santa Sede tramite gli organismi della congregazione. A p. 242 si annota che la dichiarazione , sottoscritta da tutta la comunità di Parigi circa la non supremazia dello stesso monastero su quelli di Toul e Ramberviller, era motivata da una questione giuridica: parlare di un monastero-capo avrebbe potuto trascinare con sé su quel monastero la dignità di abbazia, e quindi esso poteva rischiare di diventare un beneficio a disposizione del Re, che avrebbe potuto nominare delle abbadesse a suo piacimento. Rispetto alla biografia di M. Mectilde citata sopra, la fonte di DH dà le seguenti date circa la dichiarazione restrittiva della comunità di Parigi, e poi convalidata dagli altri due monasteri:

- dichiarazione del monastero di Parigi: 8 dicembre 1668( impegno informale : 19 maggio 1667 ).

- dichiarazione del monastero di Toul : gennaio 1669 ( impegno informale : 4 aprile 1668 )

Oltre che consulente giuridico, fu confessore o direttore spirituale? L'uso dei Maurini lo interdiceva assolutamente<sup>52</sup>. Di contro, abbiamo però che le *Memorie* del DH, scrivendo della morte di dom Philibert, affermano "il grandissimo dispiacere sia del nostro Istituto, per le strette obbligazioni [di riconoscenza]che avevamo verso di lui, che particolarmente di nostra rev. Madre Priora, che l'onorava come un santo e gli voleva bene come al suo padre buono, suo consigliere e suo appoggio"<sup>53</sup>.

Dom Martène, quando narra del suo impegno per la stesura delle Costituzioni del nostro Istituto afferma che quel suo "lavoro [è risultato] molto pieno di saggezza, pieno di pietà e che denota nello stesso tempo l'intelligenza che egli aveva per la santa Regola e il suo talento per la guida delle anime"<sup>54</sup>.

Forse non andiamo troppo lontani dalla realtà se- in sintesi - ricordiamo l'incontro di M. Mectilde e dom Philibert come un incontro spirituale che ha superato senza stravolgerla la disciplina ecclesiastica in vigore, per l'onestà dei due ad ascoltarsi mentre ascoltavano lo Spirito e tentavano di discernere il loro cammino entro la Chiesa con attenzione ai segni dei tempi.

\*\*\*

Ultimo esempio di incontro spirituale che presento è l'*incontro con p. François Guilloché S.J* (1615 - 1684). Lo troviamo a fianco di M. Mectilde probabilmente appena dopo l'arrivo di lui a Parigi. Proveniva da una lunga esperienza di insegnamento, ma anche - pare- di missioni al popolo -; tra i due periodi una dolorosa prova interiore complicata da calunnie. Ma gli ultimi anni della sua vita (=1673- '84) risiede presso la Casa di noviziato della Compagnia di Gesù a Parigi, come confessore e direttore spirituale ricercato, incaricato di confraternite di laici e di laiche, scrittore spirituale, predicatore di ritiri. Dirige Louise du Néant ( il caso più straordinario che il sec. XVII abbia conosciuto, di mistica considerata folle<sup>55</sup>). E Catherine de Bar<sup>56</sup>.

Da quanto ci consta, probabilmente M. Mectilde fece a lui una relazione di tutta la sua vita. Infatti, nel 1674 lo informa della disposizione vissuta negli ultimi dodici anni<sup>57</sup> e dovette intrattenersi in lunghi colloqui con la Madre che gli fece una sorta di autobiografia spirituale, poiché l'abbé Berrant usa le informazioni che gli dà Guilloché come fonti per la sua "Vita" di M. Mectilde<sup>58</sup>. Sappiamo in un caso - la grazia del 1676, di cui ora diremo - che, il giorno seguente al colloquio con la Madre, egli stese la relazione scritta di ciò che gli era stato confidato e questo testo, firmato G.[uilloché], è quello che utilizza il Berrant<sup>59</sup>. Nel sec. XVII non c'era una concezione del segreto di coscienza come l'abbiamo noi oggi, per cui ad es.ci sono varie lettere di M. Mectilde in cui ella si lamenta

---

<sup>52</sup> La vicenda del richiamo a Parigi di dom Philibert, dopo la scadenza dell'ufficio di priore a St Germain, per poter continuare il lavoro delle Costituzioni di M. Mectilde, narrata in DH, p. 238, non dimostra affatto che questo fu ottenuto perché egli "era confessore da parecchi anni" di M. Mectilde: lo era piuttosto della Duchessa di Orleans che con la sua autorità lo esigette per sé, presentando la richiesta ai superiori dei Maurini, e ottenendo esaudimento a favore anche e soprattutto di M. Mectilde (cf invece D.- O. HUREL, art. cit., p.107)

<sup>53</sup>DH, p. 239 (sott.io)

<sup>54</sup> *Histoire de la Congregation de Saint- Maur*, t. IV, p. 238 citato nel *Nouveau Supplement à la Hist. Congr. de St- Maur*, a cura di WILHEIM, BERLIERE, DUBOURG, Maredsous- Gembloux 1931, t. II, p.147

<sup>55</sup> Cenni su questa figura in FR. EPHRAÏM-DR.MARDONS-ROBINSON, *L'amore folle di Dio. Dall'angoscia alla santità*, ed. Ancora, Milano 1990, pp. 175-180, in particolare p. 179

<sup>56</sup>Cf DS, "Guilloché François, jésuite. -1. Vie, 2. Oeuvres, 3.Doctrine" [A. DERVILLE], coll. 1278 - 1294, qui 1278-1279

<sup>57</sup>Cf It 92/97, p. 157. - Berrant è un contemporaneo della Madre, anzi, va sottolineato «che conosceva particolarmente la M. Istitutrice [M. Mectilde] e aveva per lei grande stima». Egli raccoglie materiale per il suo ms. - ora segnato P 108 - mentre la Madre è ancora vivente (cf It 1988, p. 22)

<sup>58</sup> Cf la grazia di St Maur circa la presenza dell'immensità di Dio nel mondo, dopo la morte del p. Chrysostome: It 1988, p. 62 (It 92/97 pp 44 s); la visione della Madonna che presenta a Gesù il nuovo Istituto nel giorno della fondazione: It 1988, p. 91 (It 92/97, p. 91) (sic)

<sup>59</sup>Cf It 1988, p. 146 (It 92/97, p. 161)

perché le sue note a Bernières vengono passate ad altri<sup>60</sup>. Non sappiamo se le note di Guilloché furono trasmesse da lui stesso o dopo la di lui morte, da chi le rinvenne.

Berrant lo definisce "direttore" della Madre <sup>61</sup>, che anche la confessava<sup>62</sup> (possiamo intendere, allora, che fosse per lei il confessore straordinario, cioè ministro del Sacramento in occasione delle visite di direzione spirituale). Uomo probabilmente disponibile per questo ministero e noto per le sue opere spirituali<sup>63</sup>, doveva essere un po' di casa nel monastero di rue Cassette: è lui che viene interpellato nel 1682 da M. Marie de Jésus, colei che ha raccolto i vari testi del *Vero Spirito* e ha organizzato il volume e l'ha fatto stampare a insaputa di M. Mectilde<sup>64</sup>, perché dia una delle "approvazioni dei dottori" che si usavano. E così fece.

Ci dovette essere un'intesa a livello di dottrina spirituale tra la Madre e p. Guilloché, anch'egli attirato da Cristo che «annienta se stesso fino alla morte»<sup>65</sup>, per il fatto che "l'unità del pensiero [del gesuita] si trova nella sua concezione di progresso della vita spirituale: ... più l'uomo muore all'amore di se stesso, più Dio regna in lui. Questo è il principio che regola le diverse tappe dell'annientamento e della divinizzazione correlativa dell'anima". Si intuisce che p. Guilloché considera attentamente la divisione interiore dell'uomo, eredità del peccato originale, per cui "è diviso alla radice del suo essere". L'eccelsa dignità originaria, dell'essere creato ad immagine e somiglianza di Dio non è irrimediabilmente perduta ma va recuperata in forza della grazia di Cristo, accettando il percorso imposto dalla compresenza in sé di vari "fondi". C'è un "«fondo »di Dio" nell'uomo, che è "l'anima spirituale, ...scintilla., immagine di Dio", ma c'è anche "il fondo demoniaco", che "è l'egocentrismo radicale della creatura, il suo «amor proprio» con le sue incessanti moltiplicazioni a tutti i livelli della sua esistenza. [...] Una volta conosciuta questa divisione fondamentale, occorre optare per Dio in me contro il mio io egocentrico ....il luogo privilegiato del combattimento, che non finisce mai nella vita umana, è dunque il «fondo dell'anima», «il centro dell'intimo», «il cuore», «l'intimo dell'anima» ... una realtà suscettibile di essere coscientemente abitata, a profondità diverse e con una lucidità variabile a secondo del progresso del possesso divino, dell'unione con Dio. Più Dio diventa grande e regna nell'anima, grazie all'annientamento dell' io egocentrico, meglio io scopro il mio fondo e più io posso stabilirmici vicino a Dio.

Al limite, l'uomo spirituale è unito «nel fondo della sua sostanza» allo Spirito di Dio; il «fondo di Dio» riempie il fondo dell'anima e lo anima.

E' evidente che a questi livelli l'analisi morale è superata di molto: «Il compimento delle vie dell'interiorità consiste nel ricevere in sé lo Spirito di Dio...Perché il fine della vita interiore è fare di noi un nuovo essere attraverso un nuovo Spirito»<sup>66</sup>.

In particolare .questa idea dell'unione dell'uomo con Dio «nel fondo della sostanza»dell'anima richiama la seconda esperienza-vertice dell'itinerario spirituale di M. Mectilde - da situarsi dopo i dodici anni 1662-'74, in cui ha vissuto come "atterrata dalla giustizia di Dio" - che proprio p. Guilloché ci descrive, dando relazione di quanto ascoltato dalla Madre stessa:

---

<sup>60</sup> Cf B. PITAUD, art. cit., 57-58

<sup>61</sup> It 1988, p. 144 e 145 (It 92/97, pp. 157 e 159)

<sup>62</sup> Cf It 1988, p. 146 (It 92/97, p. 161)

<sup>63</sup> Pubblicò il suo primo libro quando era già sulla cinquantina. Dal 1668 al '75 ha dato alle stampe cinque opere di valore che contengono la sua dottrina spirituale, a cui i tre volumi del '83 e '84 non aggiungono nulla di sostanziale: cf DS, voce cit., col. 1279

<sup>64</sup> Cf V. ANDRAL, dattiloscritto archivio Monastero di Milano, p.1

<sup>65</sup> "Cristo appare essenzialmente a Guilloché come colui che «annienta se stesso fino alla morte» in una continua «agonia» per il regno del Padre suo: ora Cristo è l'archetipo di tutta la vita spirituale": DS, voce cit., col.1291.- N.B. Tutte le citazioni che seguono sono tratte dallo stesso luogo.

<sup>66</sup> Cf DS, col. 1291 passim (sott.io)

" Dopo questi dodici anni, Dio l'attirò così profondamente nell'intimo dell'anima che non ne usciva più. Questa unione era così semplice e soprannaturale che non poteva esprimerla in altro modo se non dicendo di essere inabissata in una regione che chiamava sostanziale, e che questa parte era così profonda e delicata da poter dire che era la porzione di Dio nell'anima.

Tutto quello che faceva ...senza distrarsi un momento dalla sua attrazione...Né i sensi né lo spirito umano avevano entrata in quel sacro recesso, da dove ella non poteva uscire, anche se lo avesse voluto.

Nella santa comunione era ancor più ritirata in quel centro divino che negli altri tempi; allora era incapace di fare altro che gioire del divino oggetto che possedeva e dal quale era posseduta. Per questo i suoi ringraziamenti duravano tanto a lungo ... esperienza di una presenza quasi sensibile di nostro Signore Gesù Cristo, il quale sia dava a lei così mirabilmente che sembrava anche unire il suo divin Cuore al suo. Questo operava in lei una unione così intima che è durata parecchi anni. In quello stato lei era tutta del suo Diletto e il Diletto tutto suo"<sup>67</sup>.

Già Olier aveva espresso un'esperienza simile spiegando che "l'unione a Dio congiunge la «sostanza» divina ( se così si può dire) e la «sostanza» dell'anima. Attaccarsi a Dio è lasciare che lui prenda non soltanto le facoltà , la volontà , l'intelligenza, ma anche il «fondo» dell'essere, la sostanza... «Attraverso le illuminazioni sensibili Dio si proporziona all'anima, si offre ad essa secondo la capacità dell'anima. Attraverso questa unione essenziale, Egli proporziona l'anima a Sé, la innalza a Sé, la chiama all'immensità del suo amore: Dio non vuole che i suoi adoratori si nutrano d'altra sostanza che della sua nella sua purezza... passare in Dio e entrare in Lui (piuttosto) che egli discenda in noi»"<sup>68</sup>.

Dicevo all'inizio che quando un mistico raggiunge certi vertici di esperienza che ci lasciano sopraffatti, non per questo dobbiamo pensare che esca dall'esperienza della fede. E' la stessa esperienza appropriata secondo una modalità diversa da quella di chi mistico non è. C'è un testo che mi sembra si possa accostare proprio a questa "relazione" che ho appena letto:

"Vi dicevo nella Vigilia di Tutti i Santi" - disse M. Mectilde alle sue monache la vigilia di sant' Andrea del 1662<sup>69</sup> - "che Dio ha diverse dimore sulla terra: egli abita nella sua immensità che riempie tutta la terra: «Pleni sunt coeli et terra etc...» , ma la sua dimora è pure nel Santissimo Sacramento e la terza dimora è nell'intimo dell'anima di tutti i cristiani. E' là il suo tempio e il luogo del suo riposo . E' là dove noi lo dobbiamo cercare e dobbiamo pregarlo incessantemente di farci il dono di entrarvi.

Voi mi direte forse che io vi dico cose troppo elevate. No, o mie sorelle, ho abbreviato tutto quello che avevo da dirvi per non parlare che dei nostri obblighi. Voi sapete che nel nostro Battesimo siamo diventati per Gesù Cristo templi viventi della Santissima Trinità : questo appartiene alla fede. Non vi è niente perciò di troppo elevato, e noi possiamo, anzi dobbiamo, aspirare senza stancarci ad entrare in questa dimora di Dio dove la sua bontà si comunica all'anima in una maniera ineffabile, senza estasi, senza rapimenti, senza timore di illusioni né allucinazioni. Bisogna procedere semplicemente, dolcemente, senza sforzo mentale, desiderare ardentemente di vedere Gesù, supplicarlo senza tregua che ci mostri il luogo della sua dimora; seguirlo fedelmente e costantemente..." . Desiderare, supplicare, seguire Gesù è modalità del rapporto esplicito con Lui di qualsiasi cristiano che attirato dalla sua grazia voglia diventare a Lui simile, camminando come Lui camminò e affidandosi a Lui per questo . Ci sono ostacoli - differenti per ciascuno - in questo

---

<sup>67</sup>It 1988, pp. 144-145

<sup>68</sup>Cf It 92/97, pp. 158-159, nota segnata \*\* ( in essa si riportano alcune righe di M. Dupuy, che spiega e cita una lettera di Olier)

<sup>69</sup> Dalla conferenza della vigilia di sant' Andrea n(21), senza data , ma databile 29.11.1662 per la critica interna.

anelito di cuore e percorso pratico. Ogni "figlia" di M. Mectilde e ogni cristiano oggi può essere rincuorato dall'udire la Madre aggiungere:

"...seguirlo fedelmente e costantemente senza riguardo se le sue vie sono dolci o rigorose".

Poi forse il linguaggio ci risulta ermetico quando la sentiamo dire:

"...[occorre] lasciare tutte le creature, sebbene sante, come sant' Andrea...".

Ma a ben pensarci quale cristiano non conosce l'esperienza del distacco per non preferire nulla all'amore di Cristo? Vale la pena, allora, di ascoltare la Madre fino alla fine e di tornare alla sua lezione e alla sua testimonianza ogni qualvolta ne avremo bisogno:

"... e sperare che egli [Gesù] si degnerà bene alla fine di rivolgerci uno sguardo amoroso e introdurci nella sua dimora.

Questo è una fortuna così grande che non occorre affatto rimpiangere i venti e i trenta anni trascorsi a pregare, a bussare ed attendere con pazienza alla porta di questo palazzo divino. C'è molto per arrivare fin qui, perché a questo scopo bisogna avere oltrepassato dei corpi di guardia, ossia le creature e i nostri sensi, e ciò significa aver fatto già un lungo cammino. Dopo di che bisogna sperare che nostro Signore ci onorerà della sua croce, come a quel grande Apostolo, croce che - se non sarà di legno - per lo meno sarà rappresentata da percorsi interiori crocifiggenti e rigorosi, che porteranno a compimento i nostri sacrifici e ci faranno entrare nella casa di Dio da questa vita, ossia nel più profondo intimo (*intime du fond*), e di là ci faranno introdurre nel suo palazzo di gloria: là ci conducono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Amen".

## L'INCONTRO CON LE GRANDI FIGURE DI MONACHE

24 MAGGIO 1999

Sr M. CARLA VALLI, OSB ap

Il titolo della conversazione odierna vuole evocare un fenomeno proprio del sec. XVII : le grandi figure di monache riformatrici , e contemporaneamente condurre - tramite qualche flash su come quello stesso clima è vissuto nei monasteri di M. Mectilde - a ritrovare un valore cristiano, la speranza assoluta, che ogni vocazione cristiana conosce.

Il fenomeno - in generale - è quello della riforma monastica<sup>1</sup>, cui varie volte in questa sede ho già accennato per richiamare il recupero dell'osservanza della Regola di San Benedetto. Questa sera lo riprenderemo non dal punto di vista dei principi-guida, così come si sono rifratti nelle scelte programmatiche di M. Mectilde per le sue comunità (nel secondo incontro avevo citato la riforma di Saint-Vanne a Rambervillers ,il monastero in cui M. Mectilde aveva professato la RB: il monastero femminile di Nostra Signora dell'Immacolata Concezione di Rambervillers era stato fondato dall'abbazia di St Nicolas, a sua volta fondazione dell'abbazia di St Maur di Verdun, un'abbazia antica riformata da dom Dider de la Cour) - ma dal punto di vista delle decisioni operative e delle realizzazioni concrete di due monache che non sono - almeno all'inizio della loro vicenda biografica e spirituale - "figlie" di M. Mectilde:

- 1) la Madre de Blémur , dell'abbazia della S. Trinità di Caen, che poi, però, opererà il "passaggio" al monastero di M. Mectilde in rue Cassette,
- 2) l'abbadessa di Beaumont-les-Tours, Anne de Béthune, che nel testamento chiederà, come allora si usava<sup>2</sup> che nel monastero di M. Mectilde sia inumato il suo cuore.

Per introdurci in queste vicende dobbiamo ripartire dagli inizi della biografia benedettina di M. Mectilde. Quando dalla Lorena, ove era posto il "suo" monastero riformato di Rambervillers, M.

---

1 Più ampiamente si potrebbe ricostruire lo sfondo in cui si colloca l'opera riformatrice di M. Mectilde studiando le seguenti figure femminili:

- la maestra di noviziato di M. Mectilde a Rambervillers: Elisabeth de Breme /M. Benoîte de la Passion (+ 1668), leggendo l'*Eloge de la vén. Mère Elisabeth de Breme, dite Benoîte de la Passion* in JACQUELINE DE BLEMUR, *Eloges de plusieurs personnes illustres en pieté de l'Ordre de Saint-Benoit décédées en ces derniers siècles*, Paris 1679, tome II, pp. 112

- le riformatrici delle abbazie reali:

\*dell' abbazia di *Beaumont-les-Tours* (Anne- Berthe de Béthune, 1637 - 1689) [ di essa qui diremo]

\*dell' abbazia di *Montmartre di Paris*: Marie de Beauvilliers (+1657) ( con essa si esce dalla mera tradizione benedettina perché - come D.-O. HUREL annota nel suo studio pubblicato in *Une âme offerte à Dieu en Saint Benoît [=Une âme]*, Téqui, Paris 1998, pp. 95. 96- solo in un secondo momento essa beneficia dell'apporto dei benedettini maschili [= benedettini di St -Vanne e benedettini inglesi], perché costoro erano inizialmente assenti dal panorama spirituale obiettivo)

- l'influenza degli scritti di grandi monache o religiose:

\* Giovanna de Chantal, 1572 - 1641 (fondazione del primo monastero ad Annecy il 6.6. 1610) - M. Mectilde adotta un testo delle "Risposte della nostra santa Madre G. F. Frémot Baronessa di Chantal Fondatrice e prima Superiora dell'Ordine della Visitazione Santa Maria sulle Regole, Costituzioni e Costumi dell'Istituto", [orig: Parigi 1665, tr. it. 1997] per spiegare l'orazione di semplicità : cf CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale. M. Mectilde de Bar a Maria de Châteauevieux*, Ancora, Milano 1999, pp. 169-172 (AS, pp. 180 - 182)

\* Maria dell'Incarnazione (Maria Guyart, 20 ott. 1599 - 30 aprile 1672) - M. Mectilde dovette sentirne parlare da Bernières

<sup>2</sup> Ancora attualmente, ad es., l'urna di san Vincenzo de Paoli è conservata nella cappella di Casa-madre dei Lazzaristi in rue de Sèvres, a Parigi, mentre nella vicina chiesa di rue du Bac è conservato il suo cuore.

Mectilde passa in Francia, ella incontra un esempio riuscito di riforma monastica nell'abbazia di Montmartre di Parigi. Spiegavo l'anno scorso che lì la Madre risiedette all'inizio del suo esodo dalla Lorena (1641-42), lì conobbe una devozione eucaristica che le servirà di modello per la sua fondazione e con le monache di quella numerosa abbazia - l'abbadessa "Marie de Beauvillers entrò a Montmartre il 7 febbraio 1598: alla sua morte il 22 aprile 1657 aveva ricevuto alla professione duecento religiose e formato molti soggetti d'élite che portarono la riforma, ciascuna secondo il proprio ideale, a Val-de- Grâce, a Montargis e in altri monasteri"<sup>3</sup> - M. Mectilde intratterrà rapporti anche dopo la fondazione stessa. Posso aggiungere che c'è negli archivi del nostro Istituto un dossier di lettere indirizzate all'abbadessa e ad altre monache di quella "accademia di sante"<sup>4</sup>, come la definiva la Madre de Blémur.

Nella "accademia di sante" di Montmartre crebbe nella sua adolescenza e giovinezza la figura verso cui si protende la conversazione di stasera: Anne-Berthe di Béthune. Ma la sua vicenda si interseca in profondità con quella della Madre e delle sue fondazioni.

Per narrarla prendo l'avvio dallo spezzone di una lunga vicenda - quella della fondazione di Rouen - nel momento in cui l'intervento di Anne-Berthe di Béthune diventa decisivo. E nel "primo atto" - per così dire- del mio racconto si situa l'incontro decisivo della Madre de Blémur con M. Mectilde; ho così occasione per soffermarmi su questa figura. Nel "secondo atto" invece richiamerò un aiuto offerto da Anne de Béthune a M. Mectilde per Rouen, uno dei tanti aiuti che le prodigava all'interno di un'amicizia che le legava profondamente.

#### 1) Fondazione di Rouen - anno 1677

*la Madre de Blémur si reca da Madre Mectilde e "passa" nella sua comunità.*

La storia della fondazione di Rouen è molto complessa: essa "era stata chiesta a M. Mectilde fin dal 1663 da notabili di quella città, tra cui Mme de Grainville. Aperte le trattative e ottenute le Lettere patenti, sorsero difficoltà varie, non ultima l'opposizione di M.me de Châteauevieux. A due anni dalla morte di lei, nel gennaio 1676 il progetto riaffiorò"<sup>5</sup>.

M. Monique des Anges , affezionatissima "figlia" di M. Mectilde e cronista che ci ha lasciato il lungo resoconto delle intricate vicende della fondazione, inizia il suo scritto proprio narrando come il progetto tornò alla ribalta: in virtù di un "songe" - cioè di un sogno rivelativo - che ebbe M. Mectilde. Ella era solita rivedere in sogno le persone amate defunte e conoscere così il loro destino eterno. Invece della Contessa non sapeva nulla. Finalmente nel sonno la vede, ma non radiosa come si sarebbe aspettata. Aveva - dice poi alle monache - "un viso molto tranquillo, ma che, ugualmente, non sembrava pienamente soddisfatto e contento... ho domandato: «Contessa mia cara, soffrite? Siete nella pace eterna?»". Ma non mi ha risposto che molto freddamente: «Non ho potere di rivelarvi i segreti giudizi di Dio; invece vengo a voi per dirvi di sbrigarvi a fare ciò che avreste già dovuto realizzare tredici anni fa; affrettatevi, sul serio, sbrigatevi»"<sup>6</sup>.

La decisione di fondazione fu presa ed esternata. "Pressioni notevoli vennero fatte perché la Madre acquistasse a rue Saint Vigor il monastero detto di Saint-Louis, di proprietà dell'abbadessa cisterciense Mme Colbert, e M. Mectilde, nonostante avesse interna certezza di andare incontro a grandi sofferenze, firmò a Parigi il contratto di acquisto, senza essersi resa conto dello stato di decadenza della casa, né degli oneri gravi che il contratto comportava. Recatasi nel marzo 1677 [rientrerà a Parigi il 29 marzo dello stesso anno<sup>7</sup>, con M. Anne, la Vicepriora, di cui dirò poi , e un'altra monaca che l'avevano accompagnata] sul posto ebbe un'amara delusione e tutta via

---

<sup>3</sup> Cf CATHERINE DE BAR, *En Pologne avec les Bénédictines de France*[=EP], Téquy, Paris 1984 , p. 242 nota 93.

<sup>4</sup> ib.

<sup>5</sup> CATHERINE DE BAR, *Non date tregua a Dio. Lettere alle monache* [= ND], Milano 1979, p.145, nota 190

<sup>6</sup> FR, p. 25

<sup>7</sup> Cf CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Fondation de Rouen* [=FR ], Rouen 1977, p. 32

proseguì coraggiosamente nella realizzazione del progetto [...] Tra l'estate<sup>8</sup> e l'autunno 1677<sup>9</sup> tre gruppi di religiose raggiunsero la povera dimora della rue de Arsins, in attesa di acquistarne un'altra più adatta: condizione assoluta, questa, posta dall'arcivescovo François Rouxel de Médavy per permettere alle novizie di pronunciare i voti. Comunque il 4 novembre 1677 ha luogo l'atto di fondazione"<sup>10</sup>.

La preoccupazione che rimane, sia nella Madre, che rientra a Parigi nel febbraio dell'anno successivo, sia delle prime sorelle di Rouen, è quella di trovare ed acquistare una casa che potesse davvero adibirsi a monastero. Le traversie che vivranno negli anni 1677-1684, fino a che, dopo aver individuato come adatto il castello di Mathan riusciranno legittimamente ad occuparlo, vedranno - vicino a M. Mectilde e alla comunità di Rouen - Madre de Blémur e l'abbadessa Madre Anne de Béthune.

Quell'andata della Madre alla fine del 1677 permise anche l'incontro decisivo che segnò il "passaggio" della Madre de Blémur tra le Benedettine del santissimo Sacramento.

Marie-Jacqueline Bouette de Blémur, in religione M. Benoîte (1618-1696), "nata a Parigi da una famiglia normanna, a cinque anni è mandata presso una delle zie, all'abbazia reale della Trinità di Caen. A dieci anni riceve l'abito, all'età canonica emette i voti. Neanche quattro anni dopo è maestra delle novizie [quindi a 20 anni<sup>11</sup>]. Poco dopo fu nominata assistente della abbadessa, in seguito priora. Si lodano insieme il fervore della sua osservanza, la dedizione verso le consorelle, l'applicazione allo studio. Imparò il latino per essere in grado di consultare le fonti in lingua originale. Acquisì una erudizione ecclesiastica che suscitava ammirazione nei sapienti del suo tempo, di Mabillon<sup>12</sup> in particolare. Così il grande maurino non disdegnerà di redigere lui stesso la lettera circolare alla morte<sup>13</sup> di Mme de Blémur"<sup>14</sup>.

Jacqueline, dunque, non morì benedettina "semplice": infatti con la sorella, maestra delle novizie sempre all'abbazia di Caen, raggiunse M. Mectilde a Rouen nell'inverno del 1677 e da lì con la Madre tornò a Parigi l'8 febbraio 1678 dove divenne novizia a sessant'anni<sup>15</sup>. Negli anni precedenti aveva accompagnato più volte la sua abbadessa nei suoi viaggi a Parigi. Lì aveva incontrato M. Mectilde e aveva colto, nell'osservanza nuova della Regola che questa proponeva con la sua fondazione, qualcosa che l'impressionava nel profondo e portava a compimento le sue aspirazioni di radicalità monastica.

---

<sup>8</sup> Il primo gruppo guidato da M. Anne, senza M. Mectilde, parte il 10 agosto ed arriva a Rouen il 12: cf FR, p.34

<sup>9</sup> Il secondo viaggio, con M. Mectilde, si compie nei giorni 1 - 3 ottobre: cf FR, pp. 43 ss.

<sup>10</sup> Continuo a citare il riassunto delle vicende secondo ND, p. 145, nota 190

<sup>11</sup> Il Concilio di Trento chiede 16 anni per la professione: cf "Benedettine", DIP, vol 1, col 1231 [G. LUNARDI]

<sup>12</sup> Jean Mabillon, 1632-1707. "Dal 1664 alla morte è l'anima del piccolo gruppo dotto che fece acquisire ai maurini la reputazione di lavoratori indefessi. Si deve a lui... l'edizione delle opere di San Bernardo (1667) .... e il *Traité des études monastiques* dove tenta di definire il posto dello studio nella vita del monaco ..." (DS, sub voce, coll. 1-2)

<sup>13</sup> L'elogio di Mabillon risente del fatto che lo studio non poteva essere apprezzato per se stesso ma solo in subordinazione alla santità della persona: "...posso ben dirvi che se ve la fecero conoscere il suo spirito, e gli scritti, che ella diede in luce, la conoscete nella minor parte di lei, e in ciò, che ella non curava in paragone de' suoi doveri, e delle sue obbligazioni. Il suo cuore pieno di amore divino... tutto pietà, e devozione verso la santissima Vergine, e verso il nostro Beato Padre S. Benedetto... questo cuore ... onesto, retto, obbligante, generoso, e saldo alla prova di ogni patimento, ci ha molto più edificati, che tutto quello, che ci lasciò in iscritto, quantunque la condotta cristiana, e religiosa da lei osservata in questa sua letteraria fatica non sia un vile soggetto del suo merito, e della sua lode..." (*Lettera circolare: Anno benedettino ovvero Vita dei Santi dell'Ordine di S. Benedetto*, t. I (gennaio-febbraio), Venezia, MDCXXVII, pp. b- b3 (sic) (= 4 facciate))

<sup>14</sup> Cf DS, sub voce, col. 185

<sup>15</sup> Cf DH, p.55 nota 9 e "Chronologie de la vie de Catherine de Bar", p.25.

M. de Blémur era stimata in tutto il mondo monastico tant'è che proprio in quel periodo, la principessa di Meckelbourg-Montmorency<sup>16</sup>, che aveva progettato di fondare a Châtillon un monastero di benedettine del Santissimo Sacramento, domandò per Jacqueline e la sorella, l'exeat che fu concesso. Lì la Blémur avrebbe ricoperto la carica di priora, quale logico completamento del servizio autorevole che aveva svolto fino ad allora. In quel mentre la fondazione di Châtillon fu rimandata a più avanti<sup>17</sup>, ma Madame de Blémur non desistette dal suo progetto vocazionale ed entrò allora nel monastero di Parigi, rue Cassette, ove - come dicevo - ricominciò tutto l'itinerario monastico, dal noviziato. Questo ci mostra sia la statura della persona che il fascino che doveva esercitare la fondazione di Catherine de Bar.

A quell'epoca aveva già pubblicato un'opera che farà storia: *L'année bénédictine ovvero les Vies des Saints de l'Ordre de st Benoît pour tous les jours de l'année*, voll. 7, Paris 1667-1673. A Parigi diede alle stampe una specie di completamento: gli *Eloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de Saint-Benoît décédées en ces derniers siècles*, Paris 1679, 2 voll., opera anch'essa di primaria importanza: contiene infatti una messe innumerevole di notizie che non si trovano da nessun'altra parte e che sono state fornite all'autrice dai monasteri stessi in cui vissero le eroine. Ella divenne così una delle testimoni più notevoli della rinascita mistica dei secoli XVI e XVII<sup>18</sup>.

\* Intermezzo . *Altre vicende della fondazione di Rouen*

La storia fondazione di Roeun è un po' il filo rosso della conversazione odierna, in quanto – come annunciavo - nell'evolversi della vicenda troveremo la presenza significativa di Anne-Berthe de Béthune.

Le monache della comunità appena fondata erano, dunque, impegnate a cercare una dimora confacente al loro stile di vita. Si individua il cosiddetto castello di Mathan, una costruzione vasta e caratteristica, circondata da un muro di cinta interrotto da torrette, e famosa in quanto lì era stata rinchiusa santa Giovanna d'Arco , che appunto a Rouen sarà poi martirizzata. Questa abitazione era stata data in affitto a vari proprietari. Si fanno i passi necessari per verificare se è possibile l'acquisto. Una lettera del 1680, inviata da M. Mectilde alla sua Vicepriora di Parigi in quel tempo a Roeun (che aveva condiviso la vicenda dagli inizi), Madre Anne Loyseau (= M. Anne du St Sacrement) , ci descrive l'angustia della situazione:

"...Un cuore meno riempito di fede e di sottomissione alle divine volontà - sono parole di M. Mectilde - si ribellerebbe facilmente per tutto, ma il vostro, carissima Madre, è così ben accomodato alla sue adorabili vie che voi le guardate senza spavento, attendendo in pace i tempi della Provvidenza, che metterà a posto ogni cosa al momento opportuno, dopo che avrà distrutto il mio orgoglio e la vita propria che potrei trovare nella Sua opera, se questa avanzasse secondo i progetti dello spirito umano.

Non tralasciate, mia carissima Madre, di sentire il prezzo del castello di Mathan e se non si può [acquistarlo] ci si fermerà a N., che potrà essere sempre il nostro piccolo rifugio, perché, per questo affare, noi non facciamo nulla di meno di quello che vorremmo.

Dobbiamo camminare come [Dio] vuole e non come ce lo augureremmo. Procediamo dunque a piccoli passi, poiché il Signore lo vuole; spero che ci condurrà impercettibilmente nelle sue volontà; qualunque esse siano, io le accetto.

---

<sup>16</sup>Era anche cugina delle Blémur: *Une âme*, cit., p. 141

<sup>17</sup> "La prima esposizione de SS.mo Sacramento avvenne il 21 ottobre 1688, data ufficiale della fondazione di questo monastero. Desiderato dalla principessa Isabella de Meckelbourg in riparazione delle colpe commesse dagli antenati protestanti del suo primo marito, Monsieur de Coligny, il monastero non fu mai molto importante. Il numero effettivo [delle monache] non raggiunse mai la trentina, erano state previste ventisei celle" (ARCHIVISTES DE ROUEN, "La dispersion lors de la Révolution" in BÉNÉDICTINES DU ST SACREMENT ROUEN, *Catherine de Bar Mère Mectilde du saint Sacrement. Une âme offerte à Dieu en Saint Benoît [=Une âme]*, Téqui, Paris 1998, pp. 259-260). Il monastero durò fino al 1792.

<sup>18</sup> Le informazioni e i giudizi storici sono tratti da DS , sub voce, coll. 185-186 [P. SCHMITZ]

A Dio, carissima Madre, vado a cercare di fare la santa comunione. Sono tutta a voi in Colui che si dona per amore infinito a tutte le sue creature nel Divin Sacramento" <sup>19</sup>.

M. Anne si impegna con tutte le sue capacità umane e cristiane per compiere questa realizzazione. Era figlia di alti magistrati, entrata in monastero non più giovanissima, dopo aver beneficiato la comunità come era costume della sua famiglia<sup>20</sup>, quindi aveva attraversato situazioni umane che le chiedevano di valutare e gestire le realtà di questo mondo. Ma la situazione a Rouen non si sarebbe sbloccata, date le opposizioni avanzate da persone potenti contro l'acquisto di quell'immobile se, nell'estate del 1683, dopo tre anni di iniziative fallimentari, non fosse intervenuta, con le sue conoscenze e il peso che obiettivamente poteva avere nella società del tempo, la nobile abbadessa Anne-Berthe de Béthune. Così narra l'antica storia redatta da M. Monique des Anges:

"...Monsieur il Presidente [di Rouen] si trovava a Parigi dove morì [il 3 agosto 1683]. Le nostre sorelle, avendo saputo la notizia, dissero a nostra rev. madre [= Françoise de Ste Thérèse, la priora che era stata eletta a Rouen] che, poiché quel tale era morto, ed era lui che si opponeva al nostro stabilirsi nel castello, forse non c'era altro modo di entrarne in possesso se non in quel frangente. Non bisognava perdere tempo e scrivere subito a Parigi per chiedere se si poteva riprovare ancora [ad insistere nell'acquisto].

La Madre si diede da fare subito chiedendo [l'autorizzazione] per lettera a nostra Degna Madre [=M. Mectilde]. Questa, avendo conosciuto il progetto delle "figlie", cui interessava molto avere questo castello, rispose che da parte sua non desiderava altro che farle contente: potevano fare i passi necessari a quello scopo e anche lei avrebbe fatto tutto il possibile, non volendo che la loro soddisfazione; e pertanto non bisognava pensare più ad altro acquisto se non a quello.

Le nostre buone sorelle, avendo ricevuto questa risposta così favorevole alla loro proposta, si misero a perseguirla con ardore, tramite i nostri amici e particolarmente le nostre Madri di Parigi, che supplicammo di lavorare per noi. E per obbligarle maggiormente, facemmo fare anche una procura da un notaio, per dar loro la libertà di comperare per noi una casa, quale che esse volessero, senza indicare loro che era il castello che desideravamo, affinché si potesse riuscire meglio ad ottenerlo senza che nessun sospetto circolasse in città, temendo che si sarebbero sollevati ancora ostacoli se lo si fosse indovinato. L'affare si fece così bene in segreto e rettamente. Tutte noi firmammo questa procura davanti al notaio cosicché tutto fu fatto a rigor di legge e secondo la procedura ordinaria degli affari.

Con rapidità nostra rev. Madre inviò per posta [a Parigi il documento di procura]. Le nostre Madri, avendola ricevuta, fecero tutto il possibile per metterci in possesso [della proprietà], *pregando Mme l'abbadessa di Beaumont, che si trovava in quel periodo nella nostra Casa di Parigi, di interessarsi a questo affare e di aiutarci con il suo credito. Lo fece con una bontà che non si può immaginare,*

<sup>19</sup> Lettera citata in ARCHIVISTES DE ROUEN, "Mère Mectilde et Mère Anne" in *Une âme...*, cit, pp. 232-233

<sup>20</sup> "La famiglia era originaria di Nogent-Le-Roi. Il nonno di Anne, Regnault Loyseau, si stabilisce a Parigi come avvocato del Parlamento e avvocato ordinario di Diana de Poitiers. Ebbe tre figli e due figlie. Il padre di Anne, Carlo Loyseau, nacque a Parigi nel 1564. Fece una carriera brillante nell'ordine degli avvocati. Lougotenente particolare del baliato di Sens nel 1593, poi balivo del Dunois, nel 1660. Sposa Luisa Tourtier a Châteaudun, poi si stabilisce definitivamente a Parigi. E' eletto presidente dell'ordine degli avvocati nel 1620, muore nel 1627 e viene sepolto nella chiesa dei santi Cosma e Damiano. Anne nasce il 23 ottobre 1623, da una famiglia di censo rimarchevole e che si distingueva molto per una solida pietà, narrano le Cronache[del monastero]. Dalla sua prima giovinezza, amava dare ai poveri. A sedici anni, chiede di entrare in convento ma il suo confessore si oppone. Resta dapprima con la madre, poi in casa del fratello. Due dei suoi fratelli furono religiosi, un terzo era oratoriano e due delle sue sorelle erano religiose. Una di loro entrò al Carmelo dopo la sua vedovanza e morì superiora della casa di Poitiers. Il fratello sposato era di una pietà esemplare. Leggiamo nel "Libro dei conti del monastero della rue Cassette", in data "27 maggio 1658: Messire Loyseau, consigliere del re alla Corte degli di Parigi: fondazione per una messa "bassa" il giovedì, in perpetuo". Anne era una insigne "benefattrice". Il suo titolo di "fondatrice" dà a sua cognata e a sua nipote (fino al matrimonio) il diritto di entrare nel monastero sei volte l'anno per qualche giorno di ritiro. A circa 35 anni, chiede di essere ricevuta nel monastero della rue Cassette ove entra nel 1660, fa vestizione nell'ottobre 1660 e professione il 31 gennaio 1662" (ARCHIVISTES DE ROUEN, "Mère Mectilde et Mère Anne" in *Une âme...*, cit, p. 222

*non avendo risparmiato né le sue fatiche né le sue attenzioni per servirci in questa occasione. E poiché , secondo il piano di Dio, era venuto il tempo di coronare la pazienza delle nostre care sorelle dopo una attesa così lunga, Dio si servi di questa virtuosa abbadessa per benedire l'iniziativa e la fece riuscire felicemente, malgrado tutte le opposizioni che si sollevarono contro.*

*Di spiegarvi bene come l'affare fu concluso, - precisazione della Cronista - io non sono in grado; ma mi è stato detto che questa buona Signora ne ha fatto fare un dossier<sup>21</sup> dalla Madre de Blémur, così ben fatto che si potrà trovare ogni informazione; vi rimando dunque ad esso, se volete conoscere queste cose, non sapendo di più se non che ella promise a s. Giuseppe- se avesse voluto farci avere questo castello - che gli avrebbe costruito una cappella nella nostra chiesa in suo onore, cosa che questo grande santo ha gradito, perché ce l'ha fatto avere"<sup>22</sup>.*

## 2) Il legame con Anne-Berthe de Béthune

Chi è Anne-Berthe de Béthune, l'abbadessa di Beaumont? Perché è tanto vicina a M. Mectilde ? La domanda si impone quando ci si imbatte in questi ed altri dati che attestano la frequenza dei suoi incontri con M. Mectilde.

Il suo nome è legato alla fondazione del secondo monastero di Parigi , nel 1684. Narra la storia che, "avendo il re autorizzato la fondazione... nostra ven. Madre, che non cessava di cercare [il luogo per la nuova casa], seppe un giorno che il card. duca de Bouillon metteva in vendita l'hotel de Turenne, rue Neuve, Saint-Louis-au-Marais. Ci andò subito, *accompagnata da Mme l'abbadessa de Beaumont, con cui era legata da stretta amicizia.* Entrando nella sala in cui, prima della conversione di Turenne, si era tenuto il sermone, ella si sentì fortemente ispirata di

---

<sup>21</sup> Oggi smarrito : FR p. 103 nota 83

<sup>22</sup> Cf FR, pp. 102-103 (corsivo mio) – NB: L'abbadessa di Beaumont dovette riprendere alcuni mesi dopo le trattative per lo stesso affare, di nuovo arenato, come si legge in FR, p.107:

"... [1684]... Ma quello che le afflisse molto di più fu il sapere che i Signori di Rouen facevano ogni sforzo per ottenere una sentenza dal Gran Consiglio che ci impedisse di andare [ad abitare] al castello. Ma poiché di contro le nostre Madri di Parigi , tramite i loro amici e Mme l'abbadessa di Beaumont, facevano tutto il loro possibile per farcene avere un'altra [a nostro vantaggio], per permetterci di prenderne possesso, era da vedere chi avrebbe vinto e chi avrebbe perso. Ma poiché il Signore era per noi, lui che ha il cuore degli uomini in mano, essi ci furono favorevoli dandoci questa sentenza tanto attesa e contro la quali gli oppositori si erano tanto scagliati. Quando apprendemmo la novità, non potemmo che lodare Dio e rendergli grazie, vedendo che era un colpo del suo braccio onnipotente; il che ci rinsaldò nella fiducia rinnovata che Lui avrebbe portato a compimento ciò che aveva iniziato così bene. I Signori di Rouen dovevano anche concederci il permesso per poter andare al castello, perché, senza di esso, non lo potevamo, tant'è che occorreva che M. il Primo Presidente, M. il Procuratore generale , i Signori della città ed altri ancora si riunissero per deliberare, dal momento che i nostri amici lo avevano sollecitato. Bisognava vedere l'ardore delle nostre care Sorelle nell'intercedere presso Dio perché fosse loro propizio. Non facevano che pregare e raddoppiare le loro penitenze, al punto che [Dio] non poté rifiutarsi di essere ancora propizio e fece dare loro il consenso da parte di tutti quei Signori. Pensate alla gioia della nostre Sorelle quando lo seppero. Fu grande davvero, ma fu ancora contristata da quando devo ora spiegare.

Poiché si temeva sempre che si trovassero nuove opposizioni per impedirci di andare [ad abitare al castello], fu consigliato alla rev. Madre di andare a prenderne possesso senza indugio e facendo lì trasferire tutte le monache. Ma poiché non si poteva senza il permesso di M. de Fieux, nostro Superiore, bisognava chiederglielo e non risiedendo in quel periodo egli in città, ma nella sua abbazia, nostra rev. Madre fu obbligata a scrivergli per ottenere il permesso e inviò da lui celermente il nostro sacrestano a recapitargli la lettera. Il suddetto Signore non lo ricevette molto bene , non tanto come singolo, ma gli spiegò di essere molto scontento perché non si era stati fedeli alla parola datagli, e gli domandò se si prendevano così in giro le persone. Bisogna infatti sapere che la prima volta che si iniziò la trattativa del castello - che poi si interruppe, come ho già spiegato, per gli impedimenti che ci sollevarono contro - egli aveva fatto promettere alla nostra degna Madre [Mectilde] che non si sarebbe pensato più a quell'affare ed ella gliene aveva fatto promessa per iscritto. *Quando si riprese l'affare per la seconda volta, ella lasciò che fosse condotto dalla Abbadessa di Beaumont, dalla M. Vice Piora di questa casa [di Rouen] che era allora a Parigi, e da alcune altre delle nostre Madri, accontentandos [da parte sua] di affidarlo a Nostro Signore perché lo benedicesse, se era per la sua gloria, e rimettendo a lui l'esito favorevole. ..."*

trasformarla in una chiesa. nel trasporto che la assalì gridò: - Mi fermerò qui e non desisterò [dalla mia intenzione]!-<sup>23</sup>.

Anne-Berthe sarà poi a fianco di M. Mectilde per l'aggregazione del monastero di Caen<sup>24</sup> ; e sarà coinvolta - a livello di autorità morale - nella fondazione del monastero di Varsavia .

Nel 1687, la Regina Maria Casimira, in ottemperanza ad un voto fatto quattro anni prima, quando incombeva l'invasione dei turchi su Vienna, sollecita M. Mectilde perché la promessa a Dio della fondazione di un monastero dell'adorazione perpetua in Polonia prenda corpo. Partono le prime dodici religiose e si dà inizio ufficiale alla comunità in terra polacca il 1 gennaio 1688.

La Regina di Polonia si rivolge a M. Mectilde tramite l'abbadessa di Beaumont perché François-Gaston de Béthune aveva sposato nel 1669 sua sorella. Egli era il terzo ambasciatore di Francia in Polonia dopo l'elezione di Sobieski, il re di Polonia, marito della Regina fondatrice e lì protettrice del nostro Istituto.

" Anne-Berthe de Béthune (1637-1689) era stata affidata , dall'età di tre anni, alla cugina , Anne Babou de la Bordaisière<sup>25</sup>, abbadessa di Beaumont- Les-Tours. Quando, verso il 1649 [a 12 anni<sup>26</sup>, dunque ] , i suoi parenti<sup>27</sup> -[tra cui ] Filippo de Selles, governatore del duca di Orléans<sup>28</sup>, e [la madre] Anne-Marie de Beauvilliers ... vollero riprenderla, la ragazzina rifiutò energicamente e chiese di essere ammessa all'abbazia di Montmartre, che era guidata dalla zia, Marie de Beauvilliers.

Nel 1659 il re nominò Anne-Berthe abbadessa di Saint-Corentin, nella diocesi di Chartres.

Nel 1669, succederà sempre come abbadessa a Mme de Vaucelas , alla guida de Beaumont-les -Tours<sup>29</sup>.

Molto presto aveva stretto amicizia con M. Mectilde; quando gli affari la chiamavano a Parigi, alloggiava presso le Benedettine della rue Cassette<sup>30</sup>.

Ella "conduceva nel migliore dei modi la riforma del suo monastero di Beaumonts-les-Tours"<sup>31</sup>.

Uno dei punti-cardine di ogni riforma monastica era il ritorno ad una effettiva vita in comune. Le monache, sì, sono sempre vissute dentro le abbazie ma nel secolo precedente succedeva che la vita monastica si riducesse ad una convivenza che manteneva la recita corale dell'Ufficio divino: non c'era più mensa comune, né osservanza della Regola , né clausura. Ciascuna viveva più o meno a modo proprio. Nelle abbazie si entrava ed usciva facilmente: uscivano le monache, entravano i loro ospiti . Quando una abbadessa ripristinava nella comunità mensa comune e

---

<sup>23</sup> Cf la Vita di M. Mectilde (in francese, edita a Parigi nel 1883) di HERVIN-DOURLENS, p. 621. - Le monache venute da Toul entrano nell' ex- hotel de St Louis au Marais l' 8 settembre 1684 ("Chronologie de la vie de Catherine de Bar", p. 25).

<sup>24</sup> Mme de Béthune aiutò ancora ad aggregare all'Istituto il monastero di Notre-Dame du Bon Secours, a Caen, fondato nel 1634 dall'abbadessa de Montivillers e riformato, dal 1647 al 1650, da M. Mectilde stessa. M. de Nesmond, vescovo di Bayeux, si opponeva all'unione de questo priorato al monastero parigino. L'abbadessa di Beaumont fece intervenire suo fratello Armando de Béthune, vescovo di Puy e il 30 settembre 1685, le monache del Bon Secours emettevano i loro voti nell'Istituto" (J. LECLERCQ, "Préface", in EP, p. 32)

<sup>25</sup> Anne Babou de La Bourdaisière formò numerose religiose, riformatrici del sec. XVII: cf EP, p. 119 nota 62 e FR p. 319 nota 77

<sup>26</sup> Così affermano le *Chroniques de l'Abbaye de Montmartre*: cf EP, p. 119 nota 62

<sup>27</sup> Orig: "parents".

<sup>28</sup> Più precisamente Anne- Berthe era nipote di Filippo, Conte de Selles-sur-Cher, e pronipote di Sully, ministro di Enrico IV. Suo padre era Ippolito de Béthune, che lasciò per testamento a Luigi XVI i 2500 mss che formano il fondo Béthune della Bibl. Nat. (It 92/97, p. 222 n.9). Sua madre Anne- Marie de Beauvilliers, era sorella del marchese de Beauvilliers, amico e collaboratore di Fénelon. Anne-Berthe aveva sette fratelli e tre sorelle (cf FR p. 319 nota 77).

<sup>29</sup> Abbadessa illustre che la accolse all'età di tre anni fu Anne Babou de La Bourdaisière , che formò numerose religiose, riformatrici del sec. XVII: cf EP, p. 119 nota 62 e FR p. 319 nota 77

<sup>30</sup> "... e, se poteva, interveniva a loro favore": così conclude il profilo biografico che ho utilizzato, di J. LECLERCQ, "Préface", in EP, p. 32

<sup>31</sup> H.DE MOREAU, *Les grandes abbesses du XVII siecle* in *Revue liturgique et monastique* , Maredsous, 1926/27, 152

clausura, la riforma era in atto. E si riprendeva l'abito: infatti, anche l'abito monastico era andato in disuso, le monache si vestivano come le dame del tempo, solo in maniera meno sontuosa<sup>32</sup>. Tutti questi passi probabilmente erano stati compiuti nella comunità di Beaumont. Solo così possiamo spiegare il documento - sottoscritto dalle monache e giunto fino a noi<sup>33</sup>- che segnala, a malincuore, il ritorno alla situazione precedente. Esso è paradossalmente la prova in controluce del successo ottenuto dall'abbadessa nell'impianare la riforma.

Che cosa era successo? Una serie di rovesci economici ed ambientali si erano abbattuti sulla Comunità - il primo della serie fu "un incendio [che] si sviluppò e rovinò completamente l'abbazia"<sup>34</sup>. Possiamo datare questa disgrazia : avvenne il 19 novembre 1680<sup>35</sup>. Sei anni dopo, ecco – come dicevo - la presa di coscienza, lucida e sofferta, della comunità al completo, circa l'impossibilità a vivere nella linea della riforma:

"8 febbraio 1686, festa del Cuore di Maria:

*Impegno delle religiose di riprendere la vita comune il prima possibile:*

Noi firmatarie della presente, religiose professe e novizie dell'abbazia di Notre Dame de Beaumont-les-Tours, dichiariamo che la vita comune si è stabilita da qualche anno in questa Casa per lo zelo e la pietà di Mme de Béthune [...] cosa che la maggioranza ha abbracciato con molta edificazione [...] sostenendola con tutto l'ardore possibile; l'indebolimento delle rendite temporali del monastero dopo l'incendio, ci ha costrette, con nostro grande dispiacere, ad interrompere una pratica così regolare. Noi attestiamo a Dio, alla Beata Vergine Maria, nostra prima superiora e alla abbadessa che tiene il di lei posto in terra che appena verrà il giorno di riprenderla e la nostra abbadessa l'avrà desiderato, noi ritorneremo a praticarla con cuore franco e sincero"(seguono 14 firme)

Il dissesto finanziario si complica maggiormente e si rivela irrimediabile per un'ennesima disgrazia, del dicembre 1687: ancora un' inondazione. Infatti, "a dispetto del suo nome, che fa pensare a una collina coperta di fiori e di vegetazione, Beaumont si trovava troppo prossimo al Cher e troppo poco innalzato al di sopra del suo livello per non essere alla mercé delle minime inondazioni. Per poco che il fiume staripasse, e questo accadeva spesso, era la rovina"<sup>36</sup>.

Quale la reazione dell'abbadessa? Bisognerebbe ripercorrere l'epistolario per enuclearla, ma ne manca ancora l'edizione.

"M. Mectilde e Mme de Béthune si scambiavano una fittissima corrispondenza. Per questo, soltanto per il periodo che va dal gennaio 1688 al 26 luglio 1689, ci restano 331 lettere della Fondatrice delle Benedettine dell'Adorazione perpetua all'abbadessa di Beaumont. E' , dice il p. Lébreton, un «documento di alto valore spirituale e di grande portata storica», che attesta la nobiltà di queste due anime grandi" <sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf PH. SCHMITZ , *Histoire de l'Ordre de st Benoît*, t. VII: Les moniales, Maredsous 1956, pp.162-163

<sup>33</sup> H. BOISSONNOT, *La Lydwine de Touraine: Anne-Berthe de Béthune Abbessse de Beaumont-les-Tours (1637-1689)*, Tours- Paris 1912, pp.401-402. [NB. Utilizzo questo volume in mancanza di una edizione del dossier di lettere di M. Mectilde ad Anne de Béthune . Non è attendibile però l' interpretazione globale della vicenda che l'A. propone: negli archivi dell'Istituto si conserva un giudizio di p. Lébreton SJ che, pur apprezzando, per certi aspetti, il volume, fa nettamente capire che consiglia di consultarlo con senso critico. Non è questa la sede per una recensione critica dell'opera. Qui basti dire che quell'interpretazione è per lo meno incompleta: in essa si sottolinea tanto l'idealità cristiana vittimale - e "vittimistica" - di Mme de Béthune da mettere tra parentesi le vicende obiettive della sua esistenza, che ella invece spese anche a favore delle realizzazioni istituzionali di M. Mectilde]

<sup>34</sup> H. DE MOREAU, art. cit., 152

<sup>35</sup> H. BOISSONNOT, *La Lydwine de Touraine*, cit., p. 39

<sup>36</sup> H. BOISSONNOT, *La Lydwine de Touraine*, cit., p. 103

<sup>37</sup> J. LECLERCQ, "Préface" in EP, pp. 32-33

Nel 1688, precisamente il 27 novembre, un mese dopo l'ultimo incontro<sup>38</sup> con M. Mectilde mentre questa si trovava a Châtillon : Anne-Berthe aveva voluto recarvisi ad ogni costo, anche se era molto sofferente; toccanti sono le lettere di M. Mectilde a questo proposito -, Anne-Berthe stende il suo *Testamento* (morirà l'anno seguente, il 25<sup>39</sup> o 26 luglio 1689, a 52 anni). Ora, in questo *Testamento*, che è un testamento spirituale, si qualifica "vittima" e sostanzialmente - se non giuridicamente- "figlia" di M. Mectilde. Scrive:

"Nostro Signore, avendomi fatto la grazia di scegliere me da quando ebbi l'età della ragione" - quindi, da ragazzina - "per portare la qualità di una delle sue vittime, io lo sono stata solitamente per ciò che riguarda l'interno [della mia vita di fede] e l[le vicende] esterne [della mia vita] e ho sostenuto questo stato nell' uno e nell'altro aspetto in un modo che solo Dio ha conosciuto ; ne ho fatto i voti... per l'istinto di una grazia di quello stato e ne ho scritto qualche cosa affinché si conosca che se io non ho potuto vivere e morire nell'Istituto delle Religiose del Santissimo Sacramento, almeno che io faccia ciò che dipende da me, domandandovi, mie carissime figlie, che il mio cuore sia inumato là per essere consumato assieme a quelli delle vittime del mio Divin Maestro, poiché esso ha portato per tutta la sua vita il carattere della croce, dell'immolazione , del sacrificio".

Questa confessione autobiografica ci spiega , dunque, che questa donna ha avuto la forza di darsi a Dio e alla sua comunità, attraversando tutte le vicende della sua esistenza, perché aveva una chiave di lettura vittimale della stessa. Come tutte o molte altre monache attingeva dal Cristo vittima del Padre, morto per gli uomini e che associa a sé i salvati nell'opera della redenzione, il dinamismo di dono della sua consacrazione, della sua vita . Noi sappiamo già che a Montmartre, dove era stata formata, si viveva una spiritualità vittimale con adorazione eucaristica: di per sé questo suo qualificarsi "vittima " non sarebbe originale e non giustificerebbe il legame con M. Mectilde se nella sua autocoscienza di fede non ci fossero altre sottolineature, che invece troviamo:

"...Ho emesso i voti di vittima mossa dal puro movimento del puro amore, senza sollecitazione e violenza di nessuno, ma con mia piena volontà, spinta dalla forza e dalla potenza di Gesù Cristo, vittima del suo divin Padre, esposto e immolato sull'altare" <sup>40</sup>.

Su questa realtà del "puro amore" - è l'ipotesi che prospetto - si è costruita la profonda intesa spirituale tra Madame de Béthune e M. Mectilde, affinità di cammino nello Spirito, da cui è scaturita anche tutta l'azione di Anne-Berthe a favore dell'Istituto di M. Mectilde.

Il tema del "puro amore" si ritrova in moltissimi autori spirituali del sec. XVII di Francia: rintracciandolo nei loro scritti, si attraversa tutto il secolo. Alla fine del secolo esso, legato al fenomeno del "quietismo", diverrà sospetto, e esattamente trecento anni fa, nel 1699, a seguito di una polemica tra due vescovi - Bossuet, vescovo di Meaux e Fénelon, vescovo di Cambrai, 23 proposizioni estratte da un'opera di questo secondo, l' *Explication des Maximes des Saints*<sup>41</sup>,

---

<sup>38</sup> Cf H. BOISSONNOT, *La Lydwine de Touraine*, cit., p. 246: Anne- Berthe si fermò presso la Madre dal 6 al 28 ottobre 1688

<sup>39</sup> Questa data compare nel profilo biografico di Madame de Béthune in EP, p. 119 nota 62

<sup>40</sup> Cf H. BOISSONNOT, *La Lydwine de Touraine*, cit., p. 26; testo integrale del *Testamento*: ib., pp. 403-404 (sott.io)  
<sup>41</sup> "Fénelon fu mai quietista? ...direi di no. Chi lo prova? La sua parola innanzitutto, che nulla ci autorizza a smentire; poi la condotta della Chiesa che condannando la sua *Explication de Maximes des Saints* [Breve *Cum alias* del 12 marzo 1699 ] non ha mai censurato i voluminosi scritti che compose per difendere quest'opera e giustificare i suoi sentimenti personali. Che cosa rileva e condanna Papa Innocenzo XII nelle 23 proposizioni estratte dalle *Maximes*? La possibilità sulla terra di uno stato di puro amore che escluda di fatto la speranza e il timore ; la possibilità di fare a Dio per puro amore il sacrificio transitorio ma assoluto della salvezza eterna; quella di certi stati d'animo in cui il ricordo di Gesù Cristo si nasconderebbe per un tempo e in cui rimarrebbe sospeso l'esercizio delle virtù cristiane. Questi errori sono

saranno condannate dal Papa (o meglio, censurate : mai condanna fu inflitta con toni più dimessi e recuperata subito dopo con attestazione di stima per l'autore delle proposizioni incriminate).

Se cerchiamo il tema negli scritti di M. Mectilde, ci accorgiamo che è presente ed, in particolare, è il leit-motiv di questa corrispondenza a Anne de Béthune; ma chiede di essere interpretato a prescindere da queste questioni di fine secolo, per correttezza storica. Ricorre ad es. in Bernières: "puro amore" è l'amore di Dio "al di là del sensibile"<sup>42</sup> - anche in M. Mectilde si trova questa accezione - , l' amore di Dio che non cerca e non si appoggia sulle gioie e le consolazioni della fede.

Similmente lo spiega Henri-Marie Boudon, un ecclesiastico amico della Madre, che ella palesamente raccomanda alla Contessa come esperto predicatore sul tema.

Noi leggiamo qui però, piuttosto che le sue<sup>43</sup>, per altro affini, le spiegazioni che M. Mectilde stessa ci ha lasciato sull' argomento, utilizzando una lettera da lei inviata alla Contessa de Châteauevieux (prima del novembre 1662, data in cui la contessa entrerà in monastero):

---

formalmente espressi nelle *Maximes des Saints* ? Vi sono impliciti? ....." ( LONGHAYE in F. VARILLON, *Fénelon et le pur amour*, éd.du Seuil, Paris 1957, p. 6)

"...il Papa addolcisce quando può la condanna e impedisce di inserire la qualifica di *eretico*. Non si fa sfuggire l'occasione di sottolineare la supremazia dell'autorità pontificia su quella del re emanando non una Bulla ma un Breve *motu proprio*...

Meno di un mese dopo Fénelon scrive al Papa due lettere in cui l'una annunciava , l'altra conteneva la sua accettazione del Breve ... Innocenzo XII rispose il 4 maggio con delle righe di cui si cercherebbe invano nella storia del Sant'Uffizio un altro caso in cui la condanna di proposizioni erronee sia stata immediatamente seguita da un Breve così elogiativo (F. VARILLON, *Fénelon* , cit., pp 9-11)

C'è motivo per reagire , in nome dei fatti storici, contro la tendenza, troppo comune presso chierici e laici, contemporaneamente a maggiorare la condanna di Fénelon e a minimizzare la sua obbedienza. Si sarebbe meno diffidenti se si fosse meglio istruiti.

Inoltre c'è quello che M. Gilson chiama "la vicinanza di Mme Guyon". Per gli storici della spiritualità, le espressioni: amore puro, amore disinteressato hanno pressoché sempre un di quietismo. Lo spettro di Mme Guyon gira attorno a una verità che questa prossimità rende inabitabile. Si deve deprecare infatti, crediamo, che uno storico stimabile come M. Pourrat abbia posto sotto la sezione *prequietismo* - nonostante varie sfumature e clausole di stile che non bastano a dissipare il malessere che questo strano vocabolo fa ingiustamente pesare sulla loro dottrina - i nomi di Canfeld, Bernières, Boudon e Malaval" ( F. VARILLON, *Fénelon* , cit., pp.12-13) (sott.io)

<sup>42</sup> Cf P. MILCENT, "Il pensiero spirituale di madre Mectilde del Santissimo Sacramento" in CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Lettere di un'amicizia spirituale*, cit., p. 62 (AS, p. 72)

<sup>43</sup> Cf HENRI MARIE BOUDON, *L'Homme intérieur ou la Vie du vénérable Père Jean Chrysostôme, religieux penitent du troisième Ordre de S, François*, Approbation Paris 1684 [esemplare in uso: Paris 1758], pp. 164 ss. (=capitolo II della parte seconda) :

" Non c'è niente di più grande, di più glorioso del puro amore; poiché rende chi lo possiede partecipe della natura divina e di conseguenza non c'è niente di più santo e di più divino. Ma se esso è grande nelle sue elevazioni gloriose e tutte divine, esso è infinitamente ricco nei suoi beni. (...) Le dolcezze che esso fa gustare nella sua semplicità sono così pure che non ci sono che coloro che ne hanno avuto l'esperienza che possono comprenderlo. (...) in verità , anche se voi metteste in una stessa persona la felicità di tutto ciò che il mondo chiama beni, piaceri e onori; quand'anche essa fosse nel tranquillo possesso di tutto l'universo e di tutto ciò che questo basso mondo racchiude di più gradevole; (...) però se essa fosse senza il puro amore, sarebbe sempre miserabile; perché in fine non c'è che Dio solo che dona il puro amore, che può rendere un cuore perfettamente contento. Questo lo si può verificare perché è la causa di tutte le pene che inquietano le menti e agitano i cuori, quando le menti non sono stabili nelle semplici luci del puro amore di Dio solo e i cuori non si fermano ai soli affetti del puro amore. Di là deriva che si trovano così poche persone davvero pienamente felici, perché ce ne sono così poche che vogliono accontentarsi di Dio solo. Ora è una grande verità che - come la polvere più minuta fa male ai nostri occhi, che non possono sopportare la minima sporcizia -, ugualmente il cuore dell'uomo non può ammettere la minima mescolanza di alcun amore estraneo, senza soffrirne pena. Ecco perché non soltanto tra i mondani, ma anche tra le persone dabbene, che vivono nella giustizia comune; diciamo ancor di più: tra quelli che tendono alla perfezione, si trovano così pochi di cui la pace sia inalterabile. Parlo di quella pace che supera ogni sentimento, che spesso non è percepita dai sensi né talvolta nemmeno dalla parte inferiore ragionevole

"Carissima,

mi ponete delle questioni che richiederebbero grossi volumi se si volesse andare dietro al vostro spirito che non avrà riposo finché non avrà trovato il suo centro, che è Dio.

Non vengo a rispondere alla vostra, sarebbe un discorso abissale; soltanto vi avverto che ieri non ho potuto scrivervi perché sono stata tutto il giorno occupata e rubo il mio sonno per dirvi che *il puro amore si impara più amando che speculando; lo spirito riceve luci, ma il cuore è capace d'amare e l'anima impara che cos'è il puro amore a forza di amare, o, se volete: a forza di perdere tutti i suoi interessi di natura, di grazia e di gloria per non accontentarsi che di Dio solo. Il puro amore non soffre se non Dio solo. Il puro amore non consiste nel fare per l'amore che Dio ha per noi, né per quello che noi gli vogliamo: non ha in vista se non Dio in se stesso. Un' anima del purgatorio ve lo spiegherebbe meglio di quanto faccia io*. Ecco la sostanza della lettera per voi.

Farete la comunione domani nella vostra parrocchia e ascolterete il sermone poiché la vostra salute ve lo permette; e dopo la cena verrete ai nostri vesperi per ascoltare il sermone di Mr Boudon che vi dirà delle cose eccellenti sul puro amore, perché egli ne parla in modo mirabile<sup>44</sup>.

La Madre vuol dire che non si può amare se non si fa la scelta della gratuità, cioè del donarsi gratis, in cui non si calcola, non si fa conto dei propri interessi da salvaguardare. Importa soltanto l'altro che si ama, non tanto per quello che si può ricavare dallo scambio che il rapporto instaura. Gratuità non vuol dire irrilevanza, perché importa sul serio la relazione con l'altro, ma in una logica di condivisione a fondo perduto. Questo è un aspetto dell'oblatività dell'amore che, se viene smentita, snatura l'amore. Lo sa anche l'esperienza umana che, se autentica, riflette qualcosa della natura di Dio che è amore, l'amore manifestato dalla pasqua di Gesù: al centro dell'economia salvifica - in cui lo scambio d'amore intratrinitario si rivela al mondo tramite Gesù Cristo nello Spirito - c'è la croce gloriosa di Cristo.

Con l'espressione "puro amore" M. Mectilde vuol dire che "ogni amore autentico possiede un aspetto "sacrificale": è condivisione, è dono; è fuoco che consuma; implica servizio e perfino schiavitù: «*Lasciatevi legare e incatenare dalle catene del puro amore*» [scriveva altra volta alla Contessa]. Si può quindi pensare che il significato ultimo di questo vocabolario sacrificale e vittimale, impiegato così spesso, sia l'amore in ciò che ha di oblativo e di «divorante»: «*Bisogna che questo fuoco divino ci purifichi: nulla è degno di Dio se non è passato attraverso le sue fiamme*»<sup>45</sup>, scriveva ancora alla stessa.

«*Lasciatevi legare e incatenare dalle catene del puro amore*» :

l'amore si sottomette all'altro per il bene dell'altro senza badare a mettere al centro se stesso.

«*Bisogna che questo fuoco divino ci purifichi... attraverso le sue fiamme*»:

l'amore si fa dono di sé a Dio e ai fratelli accettando che l'esperienza dell'incontro con Dio avvenga senza condizioni preve poste dall'uomo, senza riserve poste dinanzi alle di Lui richieste, sperimentando anche in sommo grado il di Lui volto di "giustizia". Così avvenne nell'esperienza spirituale di M.me de Béthune. Nella corrispondenza a lei indirizzata, infatti, questa immagine del fuoco, che consuma la vittima offerta a Dio secondo il tipo dell'olocausto dell'AT, è quella dominante.

Noi oggi non siamo soliti riflettere su questo attributo di Dio, anche perché parlarne richiede di chiarire che la "giustizia" di cui si parla traduce la *sedaqah* della Bibbia ebraica, null'altro: non si può identificarla semplicemente con "la facoltà di punire o di condannare [ma essa] va colta

---

[dell'anima], e che tuttavia non viene meno, abitando in una grande pienezza nel centro dell'anima, tra tante agitazioni e tempeste che possono elevarsi nelle sue parti inferiori, sia razionali che sensitive..." (sott.io)

<sup>44</sup> Lett. n (3095); ho evidenziato in corsivo il passo che è conservato nella tradizione manoscritta in altro contesto (cf n (2032))

<sup>45</sup>P. MILCENT, "Il pensiero spirituale di madre Mectilde...", cit., p. 61 (= AS, p. 72)

sempre nel suo aspetto "grazioso" e salvifico, come già spiegava San Tommaso ... ha anche la facoltà di perdonare, risparmiare e liberare... "iustitia salutis"<sup>46</sup>.

La misericordia, d'altra parte, di cui parla la stessa Bibbia ebraica con il termine *hesed* è l'incrocio della compassione e della fedeltà di Dio a se stesso e all'uomo pensato a misura di Cristo. Dio, in Cristo, si fa solidale con l'uomo ma da santo quale Egli è, cioè senza farsi incapsulare dalla malvagità umana, così da garantire all'uomo la sua vera libertà: quella dell'affidamento e dell'adesione a Dio. Ma per l'uomo vivere la libertà in questo modo non è scontato, perché implica per lui la sconfessione del proprio peccato. Questo fa sì che Dio sia giusto mentre è misericordioso verso l'uomo. Come spesso si ripete, condannando, non si salva; condonando, non si salva. " ...la misericordia di Dio ... interviene e ... salva la giustizia. Ma giustizia è valorizzazione dell'uomo, della sua libertà, del suo essere «partner» di Dio, nella liberazione dal «suo» male. E' giusto che tu collabori al tuo ritorno"<sup>47</sup>. Nel mistico, poi, che vive tutto questo dalla parte di Dio<sup>48</sup>, l'esperienza del conoscere l'amore di Dio sotto il volto della misericordiosa giustizia assume dei contorni per noi difficilmente logicamente spiegabili.

M. Mectilde scriveva a una monaca già nel 1643, per spiegarle la sofferenza insita nel suo recuperare l'immagine di Dio in Cristo: "... vi esorto a collaborare a questa azione di distruzione con l'abbandonarvi di tutto cuore ad ogni genere di desolazione, umiliandovi davanti alla sua Maestà per ricevere l'operazione della sua *misericordiosa giustizia*, che vi purifica con il suo eterno *amore*" [...] Dirà ad Anna di Béthune: "È il puro Amore che opera in voi sotto le sembianze della Giustizia"<sup>49</sup>. Con questa chiave, ella aiuta Anne de Béthune a "leggere", a dare un senso alle sue vicende che sono un intreccio di dolori per le disgrazie comunitarie e le malattie della sua esistenza, unite ad incomprensioni familiari e a questa vocazione monastica con orientamento spiccatamente eucaristico-sacrificale, per cui ultimamente si troverebbe a suo agio solo nei monasteri di M. Mectilde. Il tutto poi è risentito con una sensibilità che solo una vocazione particolare di unione alle sofferenze di Cristo - che vive, nel suo "essere fatto peccato" per la redenzione degli uomini, il rapporto con il Padre suo -, sperimentandone, appunto, il volto di Giusto/Misericordioso e di Santo.

Questo contesto spiega l'andamento estremo di quella logica sacrificale che risuona nell'epistolario:

"...nell'eccesso delle vostre sofferenze, non c'è che una cosa sola che possa sostenervi, è il pensiero che siete vittima per voto e per un impegno divino: questa parola dice tutto e racchiude tutto ciò che c'è di distruggente ed annientante nella grazia ... Nostro Signore, a cui siete immolata così interamente, avrà cura di voi sia per quello che riguarda il tempo che l'eternità: so ben che non vi fa gustare la dolcezza della grazia né la gioia che riceve dalla vostra fedeltà...è una grazia incomprensibile e assai sconosciuta: infatti non è data che ad anime particolari. La fede comincia e la santità di Dio divora [quell'anima] con le sue operazioni: voi sapete che non c'è nulla di più astratto della santità quando agisce nell'anima: la separa da tutto e la strappa a se stessa; restate in pace sotto le sue leggi anche se penose da sopportare" (senza data)<sup>50</sup>.

Non c'è però nella Madre nulla di masochista, al di là dell'espressione verbale veemente: si potrebbero citare molti passi in cui raccomanda di curare il vitto, il riposo, la salute in questa prospettiva di tale disinteresse per sé. Ciò non contraddice la volontà che si compia sopra tutto il

---

<sup>46</sup> G. RAVASI, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione*, EDB, Bologna 1983, vol 2, p. 450 (= commento sul sal 71)

<sup>47</sup> G. MOIOLI, *La parola della Croce*, Glossa, Milano 1994, p. 49

<sup>48</sup> Ricordo la definizione della conoscenza di Dio nel mistico secondo Giovanni della Croce: «Non conoscere Dio attraverso le opere di Dio, ma conoscere le opere di Dio attraverso Dio»

<sup>49</sup> It 1988, p. 51

<sup>50</sup> Lettera riportata da H. BOISSONNOT, *La Lydwine de Touraine*, cit., p. 30

piano di Dio, che passa magari - e nel caso di Anne-Berthe sicuramente - tramite la sofferenza. Ne fa fede la seguente lettera datata (24 marzo 1688) in cui, con la sua spietata logica di amore puro, la Madre tratta la questione della legittimità per l'abbadessa amica di avere una persona amica al suo servizio :

" Mi domandate, carissima vittima, di fare il sacrificio quella ragazza che è al vostro servizio per darla a Mme la Marchesa. Soffro interiormente all'idea di darvi il consenso; non [dipende da] me, mi sembra, quella percezione indefinibile che è in me, per cui mi sembra proprio che non debba concedervelo.

Sapete, carissima, credo che al puro amore basti che abbiate sottoposto la cosa all'obbedienza: voi potete prestarla per qualche giorno, se c'è bisogno, ma non cederla assolutamente [...] Bisognerebbe che fossi lì presso di voi per regolare un po' di questioni: il puro amore vuole avere molto, per non dire tutto; ma bisogna vedere in che modo bisogna dargli tutto: da parte vostra non dovete riservargli niente; ma da parte nostra bisogna riflettere e considerare perché voi non cadiate nell'eccesso ...

... non so se posso affidarmi alla vostra prudenza; l'avreste grande se fosse in gioco un'altra persona; ma per voi, penso che non ne abbiate abbastanza. Prestate dunque Geneviève, ma non datela; per di più state per cadere in stati gravi: se Nostro Signore non ci mette la sua mano divina non potrete resistere, e per questo vi occorrono soccorso e fiducia: da quale delle vostre monache voi lo ricevete? Vi supplico di indicarmela affinché possa dare a tale persona delle informazioni per non lasciarvi morire.

So che vi sorprende e vi addoloro. No, no, carissima vittima, non fate così: ma ritenete per certo che preferirei morire piuttosto che impedire al puro amore di agire in voi. So che vuole essere libero e prendere voi come la sua preda per il suo disegno; non voglio impedirlo; ma deve stare attenta al fatto che la cara vittima non muoia ..."<sup>51</sup>.

Il criterio dell'azione divina nell'uomo, del "puro amore", non è mai il dolore ma la mortificazione della fede: la croce da cui mai ci si può esonerare è quella di diventare credenti, qui per l'abbadessa, l'obbedienza a Madre Mectilde; più in generale l'obbedienza al beneplacito divino.

Mi sembra illuminante allora capire il tema dell'amore puro come una declinazione della speranza: perché solo in essa si cammina con Dio accettando il suo passo, la sua guida e non imponendo la nostra, con le migliori intenzioni .

\*

Concludo con qualche considerazione su questa virtù teologale, proprio in quanto teologale. Credo sia questa la "lezione" che possiamo trarre dalla vicenda storica dell'amicizia spirituale di M. Mectilde e Madame Anne-Berthe. E per parlare della speranza non posso che usare i termini che impiegava don Giovanni Moioli<sup>52</sup>:

"L'uomo "nuovo" è l'uomo secondo la speranza. L'uomo "nuovo" è la speranza...

Lo Spirito, prima che far fare all'uomo un atto di speranza, lo fa sperare, nel senso che inizia nell'uomo qualcosa che nel disegno di Dio sarà portato a conclusione.

Potremo essere solo noi, eventualmente, a impedirne la conclusione. Lo Spirito ci è dato perché l'uomo raggiunga la conclusione: la risurrezione, la piena libertà dei figli di Dio, il mondo rinnovato. ... per questo l'uomo spirituale... esprime, vive, testimonia speranza...

...contrasto, tensione, lotta tra speranze. L'uomo "nuovo" vive non sfuggendo a questa dialettica, ma accettandola e facendo in modo che non sia la speranza inautentica, ma quella autentica a dominare nella vita.

---

<sup>51</sup> Cf H. BOISSONNOT, *La Lydwine de Touraine*, cit., p. 148

<sup>52</sup> Cf *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, cit., pp. 24-27 passim

...[C'è] contrasto tra la speranza umana che si configura come assoluta - nelle diverse forme più o meno meschine nelle quali una realtà tende a diventare il bene senza il quale ci sembra di essere perduti - e la speranza delle beatitudini? Le beatitudini affermano che, se si è nella prospettiva nella quale il bene assoluto è il regno di Dio, si relativizza tutto ciò che non è il regno di Dio.

Si capisce allora la "perfetta letizia" di Francesco [ad es.]: non vuol dire che più uno è battuto meglio è ma...che il resto può essere anche radicalmente relativizzato.

...la "morte corporale"...Questa ineluttabilità diventa buona non perché la morte è buona in sé, ma perché prevale la prospettiva positiva della speranza e diventa la prospettiva con la quale si vedono le cose. ...la speranza nel Signore è assoluta ... «C'è ancora una ragione per sperare ed è quella ragione assoluta che è il Signore».

Questa è la purificazione della speranza, un'esperienza tremenda, ma anche una delle più grandiose, uno dei miracoli più grandi, trovare un uomo capace di sperare fino a questo punto è una delle grandi grazie dello Spirito santo".

Per fondare i suoi monasteri M. Mectilde aveva bisogno di questa speranza teologale, come ne aveva bisogno Anne-Berthe nella sua vicenda umana e monastica. Nella vicendevole amicizia si aiutarono a vivere un aspetto della logica dell' "uomo nuovo" che vive la speranza, e che è sempre da riconquistare: mi riferisco alla capacità di compiere incessantemente il passaggio dalla :

"... aggressività .. che aggredisce la realtà ...[a]lla povertà...

.... [dal]la remissività ...senza speranza, che cade in una specie di fatalismo ... [a] coraggio dell'uomo che è sicuro del senso ...

C'è [sempre da risolvere ] la tensione, la dialettica tra l'angoscia dell'uomo che teme di precipitare nell'assurdo e nel vuoto e la pace dell'uomo che impara ad abbandonarsi al mistero, non ambiguo, di un amore che è prima ... avvenuto in Cristo Gesù"<sup>53</sup>.

Si potrebbe anche dire che l' "amore puro" è in Dio lo Spirito santo e in noi la carità frutto dello Spirito santo.

Noi non lo vivremo nei termini esistenziali di M. Mectilde ed Anne-Berthe.

Lo possiamo vivere nelle nostre vicende quotidiane ed usuali della vita su questa terra alla fine del secondo millennio, ma non per questo meno radicali perché non ci esimono dal rintracciarne il senso nell'incontro, beatificante e sconvolgente, con il Dio vivo : che ciascuno di noi, chiamato ad essere uomo e donna spirituale per il battesimo che l'ha inserito in Cristo, abbia la grazia di vivere così, imparare a vivere così giorno dopo giorno, con speranza assoluta.

---

<sup>53</sup> ibidem

